



AFROS & AMAZÔNICOS

Porto Velho, v. 2, nº 2, 2020

ISSN 2675-6862



**Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas
Interdisciplinares Afro e Amazônicos (GEPIAA)**

Vinculada ao Programa de Pós-Graduação em História da Amazônia (PPGHAm) e ao
Programa de Pós-Graduação de Direitos Humanos e Exercício da Justiça (DHJUS)





AFROS & AMAZÔNICOS



Vol. 2, nº 2, 2020

ISSN: 2675-6862

<https://www.doi.org/10.47209/2675-6862>

© Afros & Amazônicos

Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares Afro e Amazônicos (GEPIAA), vinculada ao Programa de Pós-Graduação em História da Amazônia (PPGHAM) e ao Programa de Pós-Graduação de Direitos Humanos e Exercício da Justiça (DHJUS) da Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

Campus José Ribeiro Filho – Núcleo de Ciências Humanas, Bloco 2C – Sala 120
BR-364 – Km 9,5 – CEP 76.801-059 – Porto Velho.

Editor

Dr. Rogério Sávio Link (UNIR)

Conselho Editorial

Dr. Marco Antonio Domingues Teixeira (UNIR)

Ms. Maria Enísia Soares de Souza (IFRO)

Ms. Uilian Nogueira Lima (IFRO)

Equipe Técnica

Ms. Maria Enísia Soares de Souza (IFRO)

Conselho Consultivo e Científico

Dr. César Augusto Bubolz Queirós (UFAM - Brasil)

Dra. Denise Dias Barros (USP - Brasil)

Dr. Eduardo Santos Neumann (UFRGS - Brasil)

Dra. Ilka Boaventura Leite (UFSC - Brasil)

Dra. Isabel Cristina Martins Guillen (UFPE - Brasil)

Dr. Ivaldo Marciano de França Lima (UNEB - Brasil)

Dr. Josenildo de Jesus Pereira (UFMA - Brasil)

Dr. José Rivair Macedo (UFRGS - Brasil)

Dr. Juan Sebastián Gómez González (Universidade de Antioquia - Colômbia)

Dr. Júlio Cláudio da Silva (UEA - Brasil)

Dra. Maria Regina Celestino de Almeida (UFF - Brasil)

Dr. Martinho Pedro (Universidade Pedagógica de Maputo - Moçambique)

Dr. Matthias Röhrig Assunção (Universidade de Essex - UK)

Dra. Patrícia Melo Sampaio (UFAM - Brasil)

Dr. Patrício Batsikama (Instituto Superior Politécnico Tocoísta - Angola)

Dr. Pedro Acosta Leyva (UNILAB - Brasil)

Dr. Rodrigo Castro Rezende (UFF - Brasil)

Dra. Rosa Acevedo Marin (UFPA - Brasil)

Dr. Thiago Leandro Vieira Cavalcante (UFGD - Brasil)

Ms. Tomé Pedro Morais (Universidade Púnguè - Moçambique)

Ms. Yuri Agostinho (Universidade de Luanda - Angola)

Apoio: Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa da Fundação Universidade Federal de Rondônia.

Afros & Amazônicos

Porto Velho, Vol. 2, nº 2, ago./dez., 2020.

132p. : il.

Publicação on-line: ISSN 2675-6862

<https://www.doi.org/10.47209/2675-6862.v2n.2>

<https://www.periodicos.unir.br/index.php/afroseamazonicos/index>

1. Amazônia; 2. Povos da Floresta; 3. Populações Tradicionais; 4. Quilombolas; 5. Indígenas; 6. Colonização; 7. Afro-brasileiros; 8. Territorialização; 9. Desterritorialização.

CDD 900

AFROS & AMAZÔNICOS



SUMÁRIO

Apresentação.....	4
--------------------------	----------

SEÇÃO ARTIGOS

A Categoria “Piaçabeiro Independente” como Estratégia de Resistência ao Sistema de Aviamento em Barcelos-AM	7
--	----------

Elieyd Sousa de Menezes

Bioética Africana	20
--------------------------------	-----------

Everaldo Lins de Santana

O Terreiro de Oxum Aladê e a Feiticeira do Governador: Um estudo sobre as minorias afroreligiosas em Porto Velho entre os anos 1977 e 2006	26
---	-----------

Marco Antônio Domingues Teixeira

Amazônia(s) na Polifonia dos Discursos e nas Práticas de Ocupação	42
--	-----------

Maria do Socorro de Sousa Araújo

A Doença de Minamata na Amazônia: Realidade Urgente ou Delírio Ambientalista?.....	54
---	-----------

Joesér Alvares da Silva

Análise dos Processos Erosivos do Rio Madeira a Jusante da UHE Santo Antônio em Porto Velho	79
--	-----------

Andreia Tamy Konasugawa Pereira; Janduir Silva Freitas Filho

Pandemia da Covid-19 na História do Tempo Presente	95
---	-----------

Rosa Elizabeth Acevedo Marin

O Conceito da Religião nos Kôngo: o Caso da Ñsîmba Vita (1684-1706).....	102
---	------------

Patrício Batsîkama

Intersecções entre Colonialismo e o Histórico Migratório Congolês: O Caso do Estado Livre do Congo	118
---	------------

Felipe Antonio Honorato

SEÇÃO DOCUMENTOS

A Festa do Acarajé no Ilê Axé Xirê Oyá: Memórias Narradas em Primeira Pessoa	128
---	------------

Narrado por mãe Wilma de Iansã; Registrado por Marco Antônio Domingues Teixeira

AFROS & AMAZÔNICOS



APRESENTAÇÃO

É com prazer que disponibilizamos aos pesquisadores, estudantes e público em geral o segundo volume do ano de 2020 da revista Afros & Amazônicos. A revista é mantida pelo Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares Afros e Amazônicos (GEPIAA) da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). A revista tem como missão publicar artigos científicos originais de Mestres e Doutores em História e áreas afins. Como um espaço de discussão e divulgação de pesquisa, também acolhe resenhas e outras formas de representações sociais, culturais, étnicas e históricas.

Neste número, temos um total de 9 artigos que tratam temas variados e um documento histórico na forma de um relato em primeira pessoa sobre a festa do acarajé no Ilê Axé Xirê Oyá narrado pela Mãe de Santo Wilma de Iansã. Esse relato pode ser encontrado ao final da revista na Seção Documentos Históricos. Já em relação aos artigos, passamos a apresentar cada um deles.

O primeiro artigo quem nos brinda é a Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e professora da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), Elieyd Sousa de Menezes. Seu artigo, intitulado “A Categoria ‘Piaçabeiro Independente’ como Estratégia de Resistência ao Sistema de Aviamento em Barcelos-AM”, trata sobre as estratégias de resistência dos coletores de piaçaba – uma fibra de uma palmeira utilizada na indústria – frente aos comerciantes denominados patrões que lhes impõe processos de dominação e controle sobre o trabalho.

O segundo artigo é do Professor de Filosofia, Mestre em Etnolinguística afri-

canista pela UNIR e Doutorando em Etnolinguística africanista pela Universidade Agostinho Neto (UAN) em Luanda-Angola, Everaldo Lins de Santana. O artigo é uma introdução ao tema da bioética no Continente Africano. Dessa forma, apresenta o vocabulário e os conceitos utilizados pelos pensadores africanos, discute as particularidades culturais e as circunstâncias históricas e sociais, bem como também arrola um guia bibliográfico sobre o tema.

O artigo seguinte, de autoria de Marco Antônio Domingues Teixeira, professor do Departamento de História da Universidade Federal de Rondônia (UNIR), Doutor em Ciências Socioambientais pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) da Universidade Federal do Pará (UFPA), traz uma perspectiva histórica sobre as minorias afroreligiosas em Porto Velho entre os anos 1977 e 2006. Dessa forma, reconstrói a História do Terreiro de Oxum Aladê e sua mãe de santo, Dona Eunice Monteiro, que teria ficado conhecida como a “feiticeira do governador”.

O quarto artigo, intitulado “Amazônia(s) na Polifonia dos Discursos e nas Práticas de Ocupação”, tematiza a ocupação recente da Amazônia brasileira a partir da construção discursiva de visitantes diversos, viajantes exploradores, “homens de negócios”, aventureiros, emissários reais, militares, religiosos etc. Nesse sentido, o mundo amazônico se constitui por um emaranhado de imagens que foram sendo formuladas ao longo do tempo. Quem constrói este artigo é a professora da Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT), Maria do Socorro de Sousa Araújo, Doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

O quinto artigo, por sua vez, de autoria do historiador Joesér Alvares da Silva, Mestre em Direitos Humanos e Promoção



da Justiça pela UNIR e Mestre em Direitos Humanos e Desenvolvimento da Justiça (DHJUS, UNIR), aborda um problema que tem afligido a população amazônica, qual seja, a utilização do mercúrio para fazer amálgama com o ouro extraído dos garimpos amazônicos. Descrevendo todas as formas químicas do mercúrio e sua utilização nos processos industriais e na extração de minério, o artigo traça também a história dos problemas ambientais e humanos decorrentes de sua utilização inadequada.

Já o sexto artigo é uma análise técnica sobre os impactos ambientais causados pela construção da UHE Santo Antônio no Rio Madeira, em Porto Velho. Como resultado, a o artigo traz a constatação da ocorrência de grandes mudanças nos processos hidrossedimentológicos do Rio Madeira após o enchimento do reservatório ocasionado desbarrancamentos a jusante da barragem, afetado a população que vive ou trabalha nas imediações do rio. O artigo foi feito em duas mãos, por Andreia Tamy Konasugawa Pereira, engenheira civil pela Universidade Federal de Rondônia (2014), com duas especialização em andamento, e por Janduir Silva Freitas Filho, professor da Faculdades Integradas de Cacoal (UNESC), engenheiro civil pela Universidade Federal da Paraíba (2008), Mestre em Engenharia Civil pela Universidade Federal de Pernambuco (2011) e doutorando em Engenharia Civil pela Universidade Federal de Pernambuco.

O sétimo artigo, de autoria de Rosa Elizabeth Acevedo Marin – socióloga egressa da Universidad Central de Venezuela, professora da Universidade Federal do Pará (UFPA), doutora em História e Civilização pela École des Hautes Études en Sciences Sociales –, é uma reflexão sobre a Pandemia de Covid-19 na história do tempo presente. Na prática, a autora está se perguntando as narrativas de lutas por sobrevivência e os conflitos na sociedade brasileira marcada por desigualdades sociais. Qual é o ponto de inflexão destas manifestações? De que forma as narrati-

vas sublinham o campo político dos Estados de exceção, das violações e opressão que aumentaram pela conta da pandemia? São algumas questões levantadas que necessitariam uma resposta basilar.

O penúltimo artigo, de autoria do historiador e antropólogo Patrício Batsîkama, professor do Instituto Superior Politécnico Tocoista em Luanda/Angola, nos brinda um pouco sobre a questão da religião e da história africana no século XVIII, focado especialmente na sociedade de cultos religiosos iniciáticos, conhecidos como *Kim-pasi* no Kongo. Sua análise está focada sobretudo na figura da profetisa ética chamada Dona Beatriz Nsîmba Vita ou, como também ficou conhecida, Kimpa Vita.

Já o último artigo que compõe esta edição, por sua vez, de autoria de Felipe Antonio Honorato, versa sobre a História do Congo. O artigo analisa as diferentes estratégias utilizadas pelo colonialismo belga para ocupação, exploração e espoliação desse território africano, então colônia pessoal do rei Leopoldo II, da Bélgica.

É dessa forma que entregamos à comunidade acadêmica e à sociedade em geral mais um volume da revista Afros & Amazônicos. O GEPIAA e os editores da revista fazem votos de que as análises sociais e históricas aqui apresentadas possam auxiliar na compreensão do e sobre o mundo e, assim, contribuir para a construção de um mundo mais justo e igualitário!

AFROS & AMAZÔNICOS



Seção Artigos



AFROS & AMAZÔNICOS



A CATEGORIA “PIAÇABEIRO INDEPENDENTE” COMO ESTRATÉGIA DE RESISTÊNCIA AO SISTEMA DE AVIAMENTO EM BARCELOS-AM

The category of “Independent Piaçabeiro” as a Resistance Strategy to the Aviamento System in Barcelos-AM

Elieyd Sousa de Menezes*

Resumo: As mobilizações recentes elencadas por denúncias concernentes ao trabalho escravo em unidades de produção designadas de piaçabais em Barcelos-AM desencadearam um processo de judicialização e uma série de atos de Estado. Os trabalhadores extrativistas dos piaçabais se autodefinem como piaçabeiros e estão subordinados aos comerciantes denominados de patrões. A relação entre estes dois agentes é baseada em um sistema de trocas desiguais que se caracteriza pelo adiantamento de mercadorias a crédito, conhecido como “aviamento”, que imobiliza o piaçabeiro pela dívida, pelas condições degradantes de trabalho, pelas jornadas exaustivas e pela restrição no direito de se deslocar. Para além de uma dívida econômica imposta a esses trabalhadores, existe também a moralidade da dívida, da qual a honra, a culpa e os estigmas atuam como instrumentos de dominação. Os mecanismos de resistências e de enfrentamento que os piaçabeiros acionam, tais como a burla no peso da produção, as denúncias, o cultivo das roças, a desconsideração dos estigmas e a participação em unidades associativas, são utilizados quando estes agentes percebem sua situação de imobilização da força de trabalho. Essa consciência leva ao enfrentamento de séculos dessa imobilização e tem sido vista com as experiências do chamado “piaçabeiro independente” que vem aos poucos eliminando a mediação do patrão nas atividades extrativistas de piaçaba.

Palavras-chave: Piaçabeiro; Aviamento; Resistência; Populações tradicionais.

Introdução¹

As dinâmicas sociais ocasionadas a partir do processo de judicialização nas relações de trabalho e econômicas no extrativismo da piaçaba em Barcelos-AM são perceptíveis nos últimos tempos, tais como a reorganização de unidades associativas, a presença do Estado mediando determinadas relações econômicas e organizativas, o uso do território sem a presença dos *patrões* que se intitulavam “donos”, com a arrecadação da gleba no município que abrange os *piaçabais*, que são locais na floresta com incidência das palmeiras de piaçaba, fibras utilizadas na confecção de vassouras e artesanatos.

* Doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Professora na Universidade Federal do Maranhão (UFMA).

1. Uma versão preliminar deste trabalho foi apresentada durante a XIII RAM – Reunião de Antropologia do Mercosul.

Meira (1993), Peres (2006), Reis (2007), Albuquerque (2011), Menezes (2014) refletiram sobre o trabalho extrativista na piaçaba na região do médio e alto rio Negro, com distintos enfoques, e constataram a situação de exploração da qual os trabalhadores extrativistas dessas fibras, autodefinidos *piaçabeiros*, estão submetidos.

O sistema que rege essas relações de trabalho é conhecido historicamente na Amazônia como *sistema de aviamento*, baseado no adiantamento de mercadorias a crédito. É um sistema de trocas que persiste em uma relação social hierarquizada entre os agentes sociais. Isso porque os trabalhadores extrativistas são subordinados aos chamados *patrões*, que são comerciantes locais dessas fibras neste município.

Tal subordinação se dá, sobretudo, a partir da dívida instaurada e anotada em



um caderno de contas. O *patrão* fornece as mercadorias para os *piaçabeiros* extraírem a piaçaba na floresta, na unidade de produção designada de “piaçabal”, assim a dívida já se instaurou. Para quitá-la há um caminho longo, na medida em que os altos preços das mercadorias inviabilizam o saldo.

A dívida, nessa relação extrativista, se configurava enquanto um elemento da repressão da força de trabalho, da qual um *piaçabeiro* fica preso ao *patrão*.

Apesar disso, nos últimos sete anos, mudanças no cenário político em Barcelos-AM estão relacionadas, sobretudo, ao fato de os *piaçabeiros* começarem a acionar suas identidades étnicas, politizando tal categoria para chamar atenção às situações de repressão.

Ao não pagarem a dívida, procedendo ao chamado “calote”, ao denunciarem à Câmara municipal de Barcelos e ao Ministério Público Federal em 2013, estes agentes estão mudando um cenário de repressão da força de trabalho referido à extração das fibras de piaçaba que vigorou por séculos, já que desde o período colonial, com a extração das drogas do sertão, a força de trabalho compulsória dos povos indígenas era utilizada para a manutenção econômica e política do Estado e das elites locais.

A partir da instauração do inquérito civil em 2013 pelo Ministério Público Federal para apurar denúncias sobre o trabalho análogo à escravidão no extrativismo da piaçaba, ocorreu uma operação conjunta entre o Ministério Público Federal (MPF/AM), Ministério Público do Trabalho (MPT), Ministério do Trabalho e Emprego (MTE) e Polícia Federal (PF) em maio 2014 com o objetivo de apurar as denúncias recebidas no MPF/AM e assim se iniciou um processo de judicialização.

Como resultado dessa operação, foram encontrados 13 *piaçabeiros* em condições consideradas degradantes e jornadas exaustivas. O comerciante neste sistema de aviamento está respondendo às acusa-

ções de redução à condição análoga à de escravo, previsto no artigo 149 do Código Penal, de frustração de direito assegurado por lei trabalhista, constante do artigo 203 do mesmo código, e de falsificação de documento público, relativo ao artigo 297 do Código Penal.

Hoje, a partir dessa operação, alguns *patrões* deixaram de trabalhar com as fibras de piaçaba, e alguns *piaçabeiros* deixaram de ir à unidade de produção por não terem recursos para tanto.

Com isso, novas configurações estão surgindo nas relações extrativistas da piaçaba em Barcelos-AM. O sistema de aviamento é algo presente e forte na região do médio e alto rio Negro, inclusive nas próprias relações internas de unidades associativas (associações e cooperativas).

Existem, entretanto, situações das quais os *piaçabeiros* conseguiram sair da imobilização pela dívida, ou seja, obtiveram êxito na eliminação da mediação do *patrão* e conseguiram extrair as fibras e vender para quem pagasse melhor. É o chamado “piaçabeiro independente”.

Estratégias de enfrentamento e as formas de resistências acionadas pelos “piaçabeiros” frente à imobilização da força de trabalho

Como apontado em outro momento (MENEZES, 2014) os *piaçabeiros* encontram formas de resistir frente à imobilização da força de trabalho. Essas formas estão tanto no plano físico, como no plano simbólico. Por exemplo, molhar as fibras para estas pesarem mais na balança; quando os *piaçabeiros* vendem a sua produção para outros comerciantes que não aquele que lhe aviou; e até mesmo não pagar a dívida, procedendo ao que os agentes sociais da pesquisa conhecem por “calote”.

Reclamar, xingar e expor descontentamentos na relação com o *patrão* é outro modo de cotidianamente resistir, apesar de não trazer um efeito imediato, como diminuir a dívida, essa é uma forma para tratar do assunto.



Obtive poucos relatos de embate físico entre *piaçabeiros* e *patrões*, mas quando isso aconteceu, armas brancas como terçados foram utilizadas, e o motivo foi porque o *piaçabeiro* reclamou com o *patrão* sobre o preço das fibras de piaçaba estarem baixo e o preço dos produtos avia- dos alto, aumentando sua dívida. O que demonstra a consciência daquele trabalha- dor extrativista frente à sua imobilização.

As denúncias verbalizadas e formaliza- das ao Estado também podem ser inter- pretadas como mecanismos de resistên- cias.

Participar de *unidades de mobiliza- ção* (ALMEIDA, 2006), tais como associa- ções e cooperativas também compõe esse cenário de enfrentamento à imobilização, mesmo que de forma silenciosa. Isso por- que as unidades de mobilização foram as que receberam as denúncias dos agentes sociais e levaram aos órgãos competentes.

A situação que desencadeou o Inqué- rito Civil instaurado pelo MPF foi a denún- cia de alguém próximo dos *piaçabeiros*, mas de “fora” do município de Barcelos, com grau de afinidade e parentesco com famílias de extrativistas. As denúncias fei- tas por pessoas de “dentro” do município não obtiveram êxito, então foi preciso articular com alguém que morasse longe e pudesse ir pessoalmente ao MPF na ca- pital do Estado. Considero isso como uma estratégia de enfrentamento e resistência sem que houvesse identificação para pos- síveis retaliações por parte de qualquer *patrão*.

É possível verificar a partir disso que os *piaçabeiros* não são agentes passivos diante da imobilização, da sua maneira, eles encontram meios de resistir.

Ao refletir sobre a subordinação na escravidão, na servidão e no sistema de castas em diferentes configurações, Scott (2013) atenta que os trabalhadores subor- dinados criam um “discurso oculto” das quais se traduzem em críticas ao sistema de dominação que institucionaliza a apro- priação do trabalho, bens e serviços.

Para o autor, “o processo de domina- ção gera uma conduta pública hegemônica e um discurso de bastidores que consiste naquilo que não pode ser dito na face do poder” (SCOTT, 2013, p. 19).

A partir das lutas cotidianas e discre- tas, da qual o “discurso oculto” é constru- ído, os grupos ditos subordinados enfren- tam as formas de dominação, isso é o que Scott (2013) denomina de “insubordinação a infrapolítica dos oprimidos”, ou seja, prá- ticas de dissimulação, fuga, táticas de len- tidão no trabalho, dentre outras, de caráter proposital.

A designação “discurso público”, por outro lado, é utilizada por Scott (2013) para assinalar as relações explícitas entre “su- bordinados” e os “detentores do poder”. O “discurso público”, segundo o autor, dificil- mente nos dá conta de tudo que acontece nas relações de poder, demonstrando cer- ta representação, nos moldes teatrais, da realidade.

A gestão da impressão causada nos outros é uma das técnicas de sobrevivên- cia dos “subordinados” nas relações de poder. Nesse sentido, Scott afirma que “o discurso público é um modelo de conduta indiferente à opinião individual dos subor- dinados” (SCOTT, 2013, p. 30).

Desse modo, ao colidir o “discurso oculto” e o “discurso público” o autor iden- tifica as formas de resistências e também de subordinação de trabalhadores numa relação de poder.

As formas de resistências se tradu- zem em reações complexas. É num círculo social restrito que os chamados “subordi- nados” pelo autor encontram um refúgio parcial das humilhações da dominação e é nesse círculo que se forma o “discurso oculto”, da qual é possível falar, xingar e expor os descontentamentos sentidos.

Entretanto, há mais nas resistências do que criar um espaço restrito das quais os sentimentos podem ser ditos.

O boato, por exemplo, é uma forma considerada comum por Scott para indicar



uma agressão popular disfarçada, utilizada nos ataques dos subordinados aos seus “superiores”. Isso porque “a reputação de uma pessoa só pode ser prejudicada por histórias acerca da sua avareza, das palavras insultuosas que proferiu, das vigarices que fez” (SCOTT, 2013, p. 202), dentre outras ações que sejam reprovadas socialmente, mas não naturalizadas.

Boatos, rumores, resmungos e hostilidades pontuais proferidos pelos dominados são ações de *insubordinação ideológica* como afirma Scott. Outro modo dessa “insubordinação” é assumir a forma pública de elementos da cultura dita tradicional como ritos, danças, vestuário, contos populares e crenças.

Como formas de *resistências públicas* e declaradas estão: as petições, manifestações, boicotes, greves, ocupações de terras, rebeliões, afirmações públicas de dignidade através de gestos, indumentárias, discursos e /ou atentado explícito aos símbolos do estatuto dos grupos dominantes, da mesma maneira estão as *contra-ideologias* públicas de propagação de valores igualitários, revolucionários ou de negação da ideologia dominante.

Já como formas de *resistências disfarçadas* (ou *infrapolíticas*), estão: a caça furtiva, ocupações, deserção, evasão, lentidão no trabalho, apropriações sob disfarce, ameaças dissimuladas ou anônimas. Tais formas se expressam no cotidiano como o *discurso oculto* de raiva, agressão, histórias de vingança, boatos, criação de um espaço social autônomo para a afirmação da dignidade, no plano ideológico estão ainda as religiões populares, mitos de bandoleirismo social e de heróis populares.

Por outro lado, as formas de subordinação são perceptíveis tanto em situações públicas, quanto podem ser vistas em detalhes sutis, como os usos de formas linguísticas. Por exemplo, a elevação do tom de voz no final de uma oração confirmando a fala do agente “dominante”, ou casos de gaguez, desvios de conversas e até mesmo optar pelo silêncio.

As práticas de dominação são vistas a partir da apropriação da produção e da força de trabalho, humilhações, desfavorecimentos, insultos, ataques à dignidade e num plano ideológico, têm-se ainda, a justificativa da servidão, dos privilégios por parte dos grupos dominantes.

Viola Recasens (2008) faz um balanço crítico dos usos do conceito de *resistência* em James Scott, e atenta para não generalizar e banalizar o conteúdo semântico deste conceito para não confundir e colocar no mesmo plano a luta pela sobrevivência de vários povos com todo tipo de trivialidades como modas estéticas.

Uma das críticas de Viola Recasens à Scott consiste na interpretação das resistências como confirmação do fracasso dos sistemas de opressão. Isso porque em “A dominação e a arte da resistência”, Scott propõe que a resistência cotidiana, ou seja, a disfarçada, considerada pelo autor como infrapolítica, é uma companheira silenciosa de um modelo de resistência política, demonstrando por vezes mais representatividade e eficácia em uma relação de poder do que em um *discurso público*.

Para Viola Recasens (2008) os estudos de resistência em Scott se configuram como unidimensional e reducionista ao considerar estratégicos quaisquer intenções simples, como desejos, temores e projetos dos agentes sociais numa posição de subordinados.

Ademais, Viola Recasens (2008) ainda questiona o quão difícil para um pesquisador de campo registrar as formas ocultas de resistências já que elas aparecem em um *círculo restrito*, como aponta Scott (2013).

Nem tudo pode ser interpretado como atos conscientes de resistência, segundo Viola Recasens (2008), há situações que podem ser executadas como atos estritos de sobrevivência como furtos de caça ou evasão fiscal.

Diferente de Viola Recasens (2008), acredito que em uma situação de imobili-



zação da força de trabalho, sobreviver já é resistir, independente de intencionalidade política. Uma vez que os trabalhadores são considerados descartáveis, por vezes, numa relação de poder. É possível perceber isso nos piaçabais, quando um trabalhador é acometido por algum acidente, como picada de cobra ou corte de terçado, quando este não recebe o tratamento ou ajuda devida.

Viola Recasens (2008) aponta ainda problema referentes à escassez e dados empíricos para sustentar a ideia de Scott e por isso interpreta que é simplista a oposição que é feita entre “dominantes e dominados” numa relação de poder das quais as resistências são acionadas.

Tal oposição homogeneiza os conflitos internos de determinadas coletividades como homens e mulheres, anciãos e jovens, lutas por lideranças, dentre outros. Desse modo Viola Recasens (2008) assevera que nem todos de um determinado grupo possuem a mesma consciência política para resistir. Há uma realidade heterogênea que precisa ser levada em conta.

Neste sentido, conclui que:

Tratar de negar las divisiones y contradicciones internas en el seno de los colectivos subalternos y optar por aferrarnos a imágenes idealizadas de una resistencia tan monolítica como irreal no pude de apuntarnos una interpretación válida de los fenómenos sociales y políticos que estamos investigando. (VIOLA RECASENS, 2008, p. 81)

Já este ponto de Viola Recasens (2008) é oportuno para a compreensão e o cuidado para não tomarmos como coeso e homogêneo as posições dos agentes sobre as suas lutas sociais. Em cada coletividade há diferentes papéis, diferentes posições e até mesmo diferentes pontos de vistas sobre uma determinada situação.

O “aviamento” revestido de cooperativismo: o fetiche da delegação política

Uma das estratégias de *resistir* e enfrentar a imobilização da força de trabalho

nos piaçabais em Barcelos é a participação em unidades associativas, tais como associações e cooperativas, dentre elas estão a Associação Indígena de Barcelos – ASIBA e Cooperativa Mista Agroextrativista dos povos tradicionais do médio rio Negro – COMAGEPT, em outro plano está a Cooperativa de piaçabeiros do médio rio Negro – COOPIAÇAMARIN.

A partir do processo de judicialização referentes às denúncias de “trabalho análogo a de escravo” as associações e cooperativas existentes em Barcelos se reorganizaram para atender as novas demandas. Das três unidades associativas citadas acima, a COOPIAÇAMARIN foi a que mais sofreu alterações.

A ASIBA continuou seus trabalhos de cadastrar novos associados, encaminhar os agentes autodefinidos indígenas e reconhecidos pelo grupo como tal, independente de etnia, à FUNAI para solicitação do RANI. E em alguns casos recebeu denúncias e encaminhou aos órgãos competentes, assim como colaborou na medida do possível com informações do cenário do extrativismo no Inquérito Civil instaurado pelo MPT e MPT.

A COMAGEPT continuou os trabalhos de promoção de projetos agroextrativistas voltados aos cooperados para geração de renda.

E a COOPIAÇAMARIN, conhecida no município por ser uma “cooperativa de patrões”, já que esses agentes fundaram e ocupavam cargos de diretoria nesta unidade associativa, sofreu intervenções diretas do Estado, desde a mudança da diretoria, apesar de continuar presidindo um *patrão* – considerada provisória – até a estrutura física.

O lugar e as relações que pude notar maiores mudanças entre 2008 e 2017 foram na COOPIAÇAMARIN. Isso porque toda a antiga diretoria evadiu inclusive do ramo do comércio da piaçaba. Atualmente, essa cooperativa recebe apoio da prefeitura com um prédio para sede administrativa e uma funcionária que atua como secretá-



ria. Em sua estrutura física construída com alvenaria, existe um dos pontos de radiofonia da cidade, que é uma forma das comunidades entrarem em contato com a sede administrativa do município, que antes não existia.

O atual presidente é um dos comerciantes de piaçaba, que entrevistei, o Sr. “AB”, que aliás, gentilmente, abriu a cooperativa para ser rerepresentada. Assim, foi possível verificar não só o novo trabalho desta Cooperativa, que é o de cadastrar os *piçabeiros*, encaminhar ao órgão de assistência social do município para que estes possam tirar documentos (caso não tenha, o que é frequente, como RG e CPF) e se cadastrarem junto ao IDAM (Instituto de Desenvolvimento Agropecuário e Florestal Sustentável do Estado do Amazonas) para a solicitação do pagamento da subvenção quando possível, mas também pude entrevistar *piçabeiros* que buscaram atendimentos a determinados serviços.

A secretária, a Sra. “P.A”, além de proceder ao cadastro e conferir a média de produção dos associados, orienta-os quanto aos seus direitos trabalhistas, tais como, subvenção e aposentadoria.

Desse modo, esta Cooperativa se configura mais como uma secretaria do município para assuntos relacionados aos *piçabeiros*, do que uma unidade associativa cujo protagonismo é dos próprios cooperados. Apesar disso, nesse momento de reestruturação organizativa, tais ações se fazem oportunas para que estes agentes sociais possam acessar seus direitos básicos, como a emissão de documentos, subvenção de sua produção e aposentadoria.

As mudanças ocorridas nas estruturas organizativas se deram de fora para dentro, ou seja, a partir de uma pressão externa gerada pela recomendação do MPF e MPT e não porque os *piçabeiros* tomaram para si tal responsabilidade.

Apesar disso, os *modus operandi* destas cooperativas ainda funcionam a partir do modelo do sistema de aviação, da qual a liderança estaria para o “patrão”,

assim como o cooperado estaria para o “freguês”, neste plano das unidades associativas, se configura uma relação de mandatário e mandante do poder.

Bourdieu afirma que o ato de delegar poder a alguém merece uma reflexão. *Delegar*, segundo o autor, “é encarregar alguém de uma função, de uma missão, transmitindo-lhe o próprio poder que se tem” (BOURDIEU, 2004, p. 188).

Quando uma pessoa recebe os poderes de representação política de um coletivo, ela está revestida de um poder que excede a cada um dos mandantes, ou seja, aqueles que delegaram o poder.

Nesse caso, esses mandantes só existem coletivamente quando se mobilizam ou se equipam de instrumentos de representação, e a figura do “porta-voz” ou mandatário ratifica tal legitimidade, denotando a questão da tomada de consciência do grupo. Assim, a *delegação* é o ato da qual um determinado grupo se constitui e o mandatário torna-se capaz de agir como substituto deste grupo de mandantes.

Nesse sentido, Bourdieu assevera que “é o trabalho da delegação que se torna o princípio da alienação política” (BOURDIEU, 2004, p. 190).

Há uma contradição da monopolização da verdade coletiva que está na origem de todo o efeito da imposição simbólica, descrita por Bourdieu da seguinte maneira:

Eu sou o grupo, isto é, a coação coletiva, a coação do coletivo sobre cada membro, sou o coletivo feito homem e, simultaneamente, sou aquele que manipula o grupo em nome do próprio grupo. (BOURDIEU, 2004, p. 198)

Segundo Bourdieu (2004) quanto mais despossuídas as pessoas são, mais elas se veem obrigadas e inclinadas a confiar em mandatários para ter voz política.

A partir de observação direta durante os trabalhos de campo, pude notar que a *delegação* da representação política é almejada nas relações sociais que envolvem as estruturas organizativas das cooperativas em



Barcelos, se não fica no mesmo mandatário, fica no mesmo grupo político deste.

Quando a COOPIAÇAMARIN foi criada, por exemplo, um dos argumentos era de que pudesse falar pelos *piaçabeiros* frente ao Estado e demais agências. Inclusive esta mesma cooperativa organizou manifestações e passeatas em Barcelos contra a demarcação das terras indígenas neste município, mesmo sabendo que muitos *piaçabeiros* são indígenas, ou seja, a representatividade de “falar por” é vista aqui desde a criação dessa unidade associativa, substituindo a voz dos mandantes que o legitimam.

Outra percepção oportuna para a compreensão das relações objeto deste artigo, é que a partir de entrevistas com *piaçabeiros*, observei que a mobilidade social de “freguês” (trabalhador subordinado) à “patrãozinho” (pequeno comerciante de piaçaba, com pouco capital econômico) é ambicionada, embora poucos consigam.

Sair da imobilização da força de trabalho, nesse sentido, é aspirado por esses agentes sociais não para serem “livres” ou não terem mais dívidas, mas sim para se tornarem “patrões”. Como é possível ler no diálogo abaixo:

Como que foi para ocorrer essa mudança de você começar a comercializar ao invés de estar extraindo?

MF: Foi assim que quando o meu pai inteirou mais idade que se aposentou a gente ficou na atividade aí eu disse, falei pro meu pai: “pai eu não vou trabalhar como o senhor trabalhava”, por que na época eu vou logo ser sincero, a condição nossa era bem pouco. Meu pai quase não teve condição de colocar a gente pra estudar até a gente terminar. Então, no meu limite de estudo foi até a sexta série, aí o meu pai não teve condições, a gente tinha que trabalhar para ajudar ele, a mãe, então a gente não estudou. Aí foi assim, eu trabalhei, trabalhei assim, com o patrão que era o A. P. (...) Como piaçabeiro, extrativista, trabalhava e me dava bem, eu pagava minhas contas, tirava saldo e eu fui comprando minhas coisas, fora do meu pai porque quando eu trabalhava com meu pai ... era tudo junto, aí já foi quando comprei minhas coisas

sozinho mesmo. Foi que construí família, aí eu vi assim um...aí eu falava pro seu A.P. “rapaz, eu tive um sonho de trabalhar assim com gente”, eu falava pro meu patrão, “será que dá?”, ele falou mesmo assim pra mim “É só tu ter responsabilidade e assumir teus compromisso exato” (“patrãozinho”, Barcelos, 2017).

O sistema de aviamento é um modelo econômico forte nas relações, mas isso não determina a cultura desses povos, ao invés da sua supressão têm-se visto a sua reprodução e ressignificação da qual oprimido quer estar no lugar do opressor.

Para alguns *piaçabeiros*, o problema não é o sistema de aviamento em si, já que estes agentes não conseguiriam um empréstimo formal em bancos para serem independentes, a questão é o preço que os *patrões* impõem a seus critérios arbitrários.

Nesse cenário, para esses agentes sociais, o único modo de eles conseguirem um adiantamento em dinheiro e mercadoria para ir à floresta extrair as fibras é tendo um “nome limpo” e “honra” frente aos *patrões* mediante o sistema de aviamento.

O “piaçabeiro independente” e os “piaçabais livres” como uma nova configuração no extrativismo da piaçaba

Durante o trabalho de campo em Barcelos em 2017, isto é, após as ações do processo de judicialização, estive diante do que pode ser apontado como o surgimento de uma nova configuração nas atividades extrativistas daquele município. Aquilo que os *piaçabeiros* indicaram como “um sonho” durante as atividades de pesquisa em 2007 estava se concretizando, qual seja: o “piaçabal livre” e a venda da produção de piaçaba para quem pagasse melhor aos *piaçabeiros*.

Como pode ser lido:

Piaçabal livre: “O sonho que a gente quer realizar é ter piaçabal livre, de poder entrar em qualquer igarapé, e extrair ela, a piaçaba. Vender para quem pague melhor, quem tem o melhor preço”. “Queremos comprar algumas coisas, que seja um motor, uma canoa, uma geladeira,



uma televisão. Temos um sonho de melhorar de vida". "Queremos garantir a educação de nossos filhos". "Queremos ter alimentação boa, medicamentos, assistência médica". "Temos o sonho de nosso produto ter um preço mais valorizado e as mercadorias que a gente compra um preço mais barato". (NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA, 2007)

Há vários fatores que contribuíram para que isso fosse parcialmente possível, dentre as quais: a arrecadação da Gleba Padauri pelo INCRA, a consciência de que estava sendo explorado com sua força de trabalho imobilizada pela dívida e a constituição das chamadas roças.

Identifiquei apenas quatro *piaçabeiros* que conseguiram eliminar a mediação do *patrão*. É o que eles próprios estão se designando como "piaçabeiro independente".

O "piaçabeiro independente" é o trabalhador extrativista das fibras de piaçaba que sai à procura de um local na floresta propício para extrair as fibras de piaçaba e vende sua produção para quem apresentar uma melhor oferta. Esse agente social não necessita da mediação do *patrão* para realizar suas atividades extrativistas e assim não possui dívidas com este comerciante.

Outro elemento oportuno é que os dois "piaçabeiros independentes", que entrevistei, admitiram que viviam em um "trabalho escravo" e por isso lutaram para sair dessa situação.

Um ponto em comum entre eles é que não vivem na cidade, mas sim em comunidades ao longo dos rios, assim não vivem exclusivamente da extração da piaçaba, como muitos outros, porém se auto-definem "piaçabeiros".

Como apontado em Menezes (2014), a atividade extrativista da piaçaba apesar de poder ser realizada durante o ano todo, é exercida sazonalmente, na maioria das vezes, durante a época da cheia², que pos-

2. Período correspondente ao inverno amazônico, caracterizado pelo aumento do índice pluviométrico, já que as chuvas se tornam regulares aumentando o volume de água dos rios. Esse período tem duração de aproximadamente

sibilita o transporte das toneladas de fibras pelos rios e igarapés da região.

Nesse tempo em que não estão extraindo as fibras de piaçaba, os *piaçabeiros* realizam outras atividades. Na cidade, por exemplo, atuam como pedreiros, ajudantes de pedreiros, estivadores no porto, guias no turismo na temporada de pesca esportiva, e nas comunidades e povoados, trabalham nas roças, em pesca ou no extrativismo de outros recursos naturais, como castanha e sorva.

A dívida com o *patrão* permanece, que não é paga com dinheiro e sim com fibras de piaçaba, por mais que o *piaçabeiro* exerça outra atividade e ela lhe render financeiramente, tais recursos não serão aceitos para quitar as dívidas.

Há de se destacar também que dos quatro "piaçabeiros independentes" identificados durante o trabalho de campo, dois conseguiram suprimir a mediação do *patrão* com a intervenção do Estado a partir de alguns *atos*.

A partir de um termo de cooperação técnica, fruto de uma Recomendação do MPF, treze agências do Estado foram acionadas para promover políticas públicas que viabilizassem o enfraquecimento e a supressão do sistema de aviação. No âmbito das ações deste termo está o financiamento para que estes trabalhadores extrativistas possam se autopromover.

No final, entretanto, o *piaçabeiro* deixa de dever ao *patrão* para dever ao Estado, nesse caso representado por suas agências de fomento. Como pode ser lido no depoimento da Sr. "G. P", gerente do IDAM-Barcelos.

No ano de 2015 nós tivemos três *piaçabeiros* que tiveram interesse de acessar o crédito para arcar com a sua própria viagem para o piaçabal ou ser mais independente. Dois estão pagando direitinho e estão *trabalhando independente* um aí se confundiu todo tropeçou e até então eu sei que ele está com dificuldade de reali-

te cinco meses que corresponde aos meses de abril até setembro.



zar o pagamento, ele não conseguiu se conduzir. (Gerente IDAM Barcelos, 2017)

Nesse caso, três piaçabeiros conseguiram acessar os créditos dessas agências de fomento, um não conseguiu pagar o empréstimo.

Dos quatro “piaçabeiros independentes” identificados no trabalho de campo, dois conseguiram, a partir do microcrédito fomentado pelo Estado, trabalhar de forma autônoma. Os outros dois conseguiram ser “independentes de patrão” sozinhos, sem a mediação do Estado ou quaisquer outras agências.

O Sr. A. C., por exemplo, indígena da etnia baré, associado da ASIBA, da comunidade Acucu no rio Padauri é um desses “piaçabeiros independentes”. Encontrei o Sr. A.C. na COOPIAÇAMARIN, na cidade de Barcelos. Ele foi tentar falar com a sua família pela Radiofonia desta Cooperativa e estava na cidade para receber um dinheiro proveniente da venda de piaçaba. Foi o primeiro *piaçabeiro* que tomei conhecimento por trabalhar de forma independente de patrão.

O diálogo abaixo demonstra como funciona o extrativismo sem a mediação do *patrão*, o *piaçabeiro* compra à vista com dinheiro todas as mercadorias que necessitará no período em que estará no piaçabal (localizado nas florestas do Rio Negro) para tanto é necessário que este calcule todos os gastos e o tempo estimado. Após a extração, esse trabalhador extrativista vende para qualquer *patrão* de piaçaba que passar pelo rio e oferecer um preço na sua produção, caso não passe, ou ele não aceite o preço, sua produção é guardada na sua casa para uma nova oportunidade com outro patrão ou com o mesmo, desde que a sua oferta seja melhor:

Sr. A. C.: É, eu sou independente, eu não tenho patrão. Eu trabalho, eu pego o meu produto, trago para casa, o que estiver faltando na minha cozinha eu compro, olha os meus filhos... essa minha filha agora vai se formar em Manaus, está até aqui ela, o que sobra eu vou juntando, juntando, até ter uma certa quantia para

cooperar para vir pra cidade, porque na cidade tudo é um pouco difícil, a pessoa tem que ajudar os filhos também, quem sabe mais tarde eles não podem me dar uma recompensação também, na minha velhice. Então eu sou independente, eu não trabalho com patrão.

– como é trabalhar independente?

Sr. “A. C.”: Independente é o seguinte: Quando passa um patrão, porque lá tem muitos que trabalham para o patrão, tem um filho meu, tem outras pessoas. O cara que trabalha com o patrão, aquele produto, quando ele constrói, vamos dizer, 10 toras de piaçaba, aí tem que guardar para o patrão poder comprar, que vendeu pra ele. Ele comprou fiado, então ele tem que pagar aquilo que ele pegou, que é para poder comprar outro mantimento pra ele. Quando ele já fica devendo, já fica mais ruim, já vai montando conta em cima de conta, aí já fica uma dificuldade pra ele, assim... como eu que trabalho independente não, se for pesar 10 toras de piaçaba, vamos supor, dá 500kg, ele paga a R\$ 3,00 dá R\$ 1.500,00, eu faço de todo o jeito, porque aí eu tenho que comprar gasolina, comprar óleo para o meu motor, eu tenho que comprar a alimentação dos meus filhos, da minha esposa, porque a mulher não é só comer e beber, tem que se vestir também, e eu não tenho essas condições de comprar lá (no piaçabal), porque lá tudo é mais difícil, então nós junta e quando é do tempo dela que ela vem, aí “está aqui, vai e comprar a tua roupa” (em Manaus). (Sr. A.C., etnia baré, piaçabeiro independente, Barcelos, 2017)

O Sr. A.C. ainda menciona a distinção entre um trabalhador independente e um trabalhador subordinado ao *patrão*. Nesse caso, o *piaçabeiro* subordinando já vai ao piaçabal endividado dificultando obter saldo, do mesmo modo este não pode oferecer sua produção para alguém que pague melhor, aquela produção já está comprometida, inclusive, ela nem pertence a quem a extraiu, e sim a quem a financiou.

Então a gente independente trabalha desse jeito porque gente que trabalha com patrão é o seguinte: tem que guardar aquele produto para chegar no patrão da gente, porque a gente já comprou mercadoria dele, então tem que pagar. Eu vou para o igarapé, nós temos um igarapé nós temos cinco igarapés: é o igarapé da comunidade, aí eu vou para lá. Vamos supor



se eu sair hoje dia 24, eu saio dia 24 e dia 24 do outro mês eu estou chegando aqui de novo na cidade, vamos supor, aquele meu rancho que eu já vendi o meu produto, aquilo já dá o suficiente para minha família e para eu levar também para o piaçabal, para se manter naqueles dias lá eu vou trabalhar lá, eu corto, e aí eu chego 2 horas, 3 horas no mato aí eu vou ter que fazer a minha comida e tal tudinho, aí eu vou trabalhar, vou ficar, vou cortar, amarrar, às vezes não dá tempo, às vezes ninguém tem comida, também não é sempre que tem comida, porque é muito difícil para a gente também, aí eu vou trabalhando assim e amarrando, quando terminar de fazer aquele meu produto eu vou fazer entre 10, 15 ou 20 toras, quando eu terminar de amarrar tudinho aí eu vou para o outro para boca do igarapé aí que eu vou gastar a gasolina porque fica longe, a gente fica o dia subindo o tempo subindo descendo e só com esse nosso preço de gasolina tá muito caro o litro da gasolina lá (no piaçabal) está R\$ 8,00.

– então o senhor saiu da comunidade, foi para o piaçabal, extraiu, voltou para comunidade...

Sr. “A. C.”: a gente volta para a comunidade, eu como não devo, a gente deixa lá em casa quando não tem ninguém para comprar, aí eu deixo para minha família.

Sr. “A. C.”: aí eu vendo e compro o meu rancho, assim que eu sou independente do patrão, antigamente não quando, eu tinha 9 filhos, eu nem dormir, eu dormia direito, eu saía para o piaçabal com um produto e deixava, aí quando era de noite eu já pegava o anzol e ia botar essas iscas para cá para botar para ali para arranjar rancho para deixar para semana, aí eu deixava aí e comprava, às vezes não tinha calção (bermuda) pronto, já comprava com outro patrão. Aí eu já estava devendo para um e para outro e era aquela maior arrumação, aí depois eu me desentendi. E outra que eu não tinha roça depois que eu construí roça as coisas melhoraram para mim, a gente pega dois paneiro de farinha e vende. Vende uma tapioca, vende um beijú. E aí melhorou. (Sr. A. C., piaçabeiro independente, etnia Baré, Comunidade Acuaia, 2017)

Um dos elementos que contribuiu para que o Sr. A. C. conseguisse sair da imobilização da força de trabalho e ser “independente” foi a partir da constituição da sua “roça” na comunidade em que reside.

Isso permitiu que produzisse sua própria farinha e vendesse além deste produto, seus derivados, como tapioca e beijú.

Com o dinheiro da venda desses produtos, este *piaçabeiro* sustentava sua família e aos poucos conseguiu extrair as fibras, entregar para o *patrão* e não comprar mais nada deste para que não se endividasse novamente. Outra atitude foi não comprar nada fiado.

A Sra. “C. G.”, indígena da etnia baré, incentiva o seu esposo piaçabeiro a procurar outra atividade econômica ou trabalhar na extração de piaçaba, mas de forma independente:

Trabalhar por conta própria você compra a mercadoria, vê o dinheiro, sobe e vai trabalhar. Eu disse para o meu marido deixar a piaçaba mais de lado porque ela está muito baratinho, e vamos trabalhar com roça. (Sra. C. G. esposa de piaçabeiro, etnia baré, rio Aracá)

Conheci uma família de piaçabeiros da qual o pai trabalha de modo “independente”, entrevistei sua esposa, a Sra. “N.R” que contou como é “trabalhar independente” de patrão:

Sra. “N. R.”: Ele sai de casa, corta, vem pra cidade e vende.

– Então ele depende de algum patrão, de algum pequeno comerciante?

Sra. “N. R.”: Não. Só ele.

J.R. (piaçabeiro – filho): Ele vende direto (procomerciante exportador).

Sra. “N. R.”: Porque quando ele vende aqui (na cidade), ele já leva, já compra o rancho que ele leva pro sítio.

– E teu marido trabalha com mais alguém, por exemplo, tem algum piaçabeiro que entrega produção pra ele?

Sra. “N. R.”: Não, não.

– Então, ele não precisa se aviar?

Sra. “N. R.”: Não, porque nós não temos condições.

– Mas quem se avia é porque não tem condições é?

Sra. “N. R.”: Aqui só se avia quem tem condições. Aqui se for pra deixar fiado mais de um mês, eles não deixam não (se refere aos supermercados).



– Mas para os patrõeszinhos eles deixam?

Sra. “N. R”: Para os patrõeszinhos eles deixam. É por isso que é mais coisa com eles. (...)

Sra. “N. R”: É, porque ele trabalha pra ele mesmo, né.

O que motivou estes dois trabalhadores extrativistas a romperem com a mediação do patrão? A Sra. “N. R” conta que a partir de uma situação de adversidade da qual uma cobra venenosa picou sua filha, então com sete anos, é que os pais resolveram sair dessa relação de aviamento, mas isso não foi fácil, visto que seu marido precisou remar por 30 dias para voltar ao piaçabal e quando chegou, toda sua produção havia sido roubada, ficando ainda com a dívida e o prejuízo naquela safra.

– Faz muito tempo que ele trabalha por conta própria?

Sra. “N. R”: Não, ele trabalhava com um patrão. Quando a gente trabalhava assim, essa menina era pequena. Aí foi o tempo que eu tive essazinha que é deficiente da perna, a cobra mordeu ela, ela tinha 7 anos, nós trabalhava com o Sr. “P”, isso foi em 2004, a gente baixou e o rio estava seco, seco, seco, nós baixamos numa canoinha, nós tinha uma canoa grande. Na seca mesmo, porque no verão não entra barco pra lá. Aí secou e a nossa canoa ficou presa, meu esposo vinha numa rabetinha. Nesse tempo tinha o Hotel do Sr. Felipe, ela já estava com 5 dias... eles ajudaram muito a gente, eles foram buscar ela de avião, e eu vim com ela de avião, e o pai deles ficou com os outros dois filhos. Chegou aqui na cidade eu fiquei com ela 3 dias no hospital, ficamos sexta, sábado e domingo, quando foi segunda-feira me mandaram de barco para Manaus, e eu passei três meses com ela, e o meu esposo tinha deixado a piaçaba pra lá, porque não deu mais pra gente tirar, ele remou 30 dias pra chegar lá (voltar no piaçabal) a remo, e quando ele chegou, a produção de piaçaba dele, os outros roubaram. E ele disse que nunca mais, desde lá, nunca mais ele queria trabalhar assim. Eu fiquei três meses lá em Manaus, chegou aqui (sede de Barcelos) eu passei mais três meses indo pra hospital nos barquinhos, nas canoas, ele que faz a própria canoa, meu marido quem faz, ele vem nessas canoazinhas, e a gente trabalha assim, quando ele vai

pro piaçabal. As vezes ele tira piaçaba e precisa de um dinheirinho, ele vende para os meninos (seus filhos e genro eu também são piaçabeiros) porque a gente não pode dar né (risos) só mesmo para tirar um dinheiro pra comprar alguma coisa. E assim a gente vai se mantendo. E aí nunca mais ele quis trabalhar com o patrão assim direto, e hoje essa minha filha já está com 20 anos, mas quase ela morre, e desde lá, ele não quer ficar assim, nem no inverno, nem no verão. Foi assim a história. (Sra. “N.R” esposa de piaçabeiro independente, Barcelos, 2017)

Já o Sr. “A. C” contou que quando chegou sua velhice, olhou para trás e percebeu que não havia construído nada de bens materiais, apenas dívidas. Assim, entendeu que vivia numa situação de escravidão e procurou outros meios de sobrevivência, mas só após quitar suas dívidas.

Nas duas situações narradas a consciência de estar sendo explorado a partir de uma situação de infortúnio é observada.

Um dos elementos que permitiu a viabilização desse agente social “o piaçabeiro independente” foi a arrecadação da Gleba Padauri pelo INCRA, isso porque em Barcelos, até alguns anos atrás, cada igarapé possuía um *patrão* que se intitulasse dono.

A partir disso, só entrava no igarapé quem tivesse a autorização deste *patrão*, a maioria das vezes, entravam apenas seus “fregueses”. Quando outro *piaçabeiro* entrava em algum igarapé para extrair as fibras de piaçaba, ou ele era expulso ou precisava pagar uma espécie de “arrendamento” por utilizar o piaçabal.

“Muitas vezes, depois de um grupo limpar o igarapé, abrir os caminhos, chega alguém falando que o igarapé tem dono” afirmaram os *piaçabeiros* em 2007 durante a oficina de mapas no âmbito do PNCSA para a publicação de um fascículo sobre o tema.

Ao arrecadar as terras, foi divulgado amplamente no município de Barcelos que não havia *patrões* “donos” de igarapés, visto que: a) todo lago, rios e quaisquer correntes de água em terrenos de seu do-



mínio são bens da União, como apontado no Capítulo II, artigo 20 da Constituição Federal de 1988; b) os terrenos só seriam propriedades daqueles que possuíam o título definitivo, o que não era o caso dos patrões que se intitulavam donos.

Isso permitiu o conhecimento de que não havia donos e o encorajamento aos *piaçabeiros* a entrarem nos piaçabais e realizarem suas atividades extrativistas.

Considerações

As relações sociais entre os “piaçabeiros” e os comerciantes designados como “patrões” no médio rio Negro, não remetem apenas a uma relação econômica, trata-se de uma questão situada historicamente pela imobilização da força de trabalho que leva a uma relação de submissão a partir de uma *dívida* instaurada, reforçada inclusive por questões morais.

Uma das estratégias de *resistir* e enfrentar a imobilização da força de trabalho nos piaçabais em Barcelos é a participação em unidades associativas, tais como associações e cooperativas, dentre elas estão a ASIBA e COMAGEPT.

Apesar disso, o *modus operandi* de algumas cooperativas ainda funciona a partir do modelo do sistema de aviamento, da qual a liderança estaria para o “patrão”, assim como o cooperado estaria para o “freguês”, neste plano das unidades associativas, se configura uma relação de mandatário e mandante do poder.

A *delegação* da representação política é almejada nas relações sociais que envolvem as estruturas organizativas das cooperativas em Barcelos, se não fica no mesmo mandatário, fica no mesmo grupo político deste.

Foi possível identificar quatro “piaçabeiros” em 2017 que conseguiram eliminar a mediação do patrão. São os autodefinidos “piaçabeiros independentes”.

O “piaçabeiro independente” é o trabalhador extrativista das fibras de piaçaba que extrai as fibras de piaçaba e vende

sua produção para quem apresentar uma melhor oferta.

Há vários fatores que contribuíram para que isso fosse parcialmente possível, dentre as quais: a arrecadação da Gleba Padauri pelo INCRA, a consciência de que estava sendo explorado com sua força de trabalho imobilizada pela dívida e a constituição das chamadas roças.

Os efeitos sociais do processo de *judicialização* das relações de trabalho nas unidades de produção analisadas também foram oportunos para a concretização dessas experiências.

Tem-se visto com isso uma força mobilizadora e uma consciência política para enfrentar séculos de imobilização da força de trabalho e a moralidade da dívida, não de forma abrupta, mas através de um processo de *resistência* e enfrentamento, que pode ser uma resposta ao sistema de aviamento.

Com esse panorama, o sistema de aviamento ainda não foi suprimido, para isso acontecer é necessário que haja uma consciência política de dentro para fora e não o contrário, entretanto, ao existir os “piaçabeiros independentes” é possível verificar tal consciência surgindo e a mediação exercida pelos *patrões* no extrativismo da piaçaba podendo ser enfraquecida.

Referências

ALBUQUERQUE, Martinho. A extração da piaçava na região de Barcelos. In: ALMEIDA, A. W. (Org.). **Mobilizações étnicas e transformações sociais no Rio Negro**. Manaus: UEA Edições, 2010.

ALMEIDA, Wagner Berno de. **Terras tradicionalmente ocupadas**: Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”. Manaus, PPGSCA-UFAM, 2006.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004.

BRASIL. **Constituição de 1988**. Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988. Tí-



tulo III, capítulo II, artigo 20. São bens da União. Brasília, outubro de 1988.

MEIRA, Márcio. **O tempo dos patrões: extrativismo da piaçava entre os índios do Rio Xié (alto Rio negro)**. (Dissertação de Mestrado), Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP. 1993.

MENEZES, Elieyd Sousa de. **Os piaçabeiros no médio rio Negro: identidade étnica e conflitos territoriais**. Brasília: Paralelo 15, 2014.

MENEZES, Elieyd Sousa de. **Relações sociais, processos de dominação e estratégias de enfrentamento no sistema de aviamento em Barcelos-AM**. (Tese de Doutorado), Universidade Federal do Amazonas, Manaus-AM, 2019.

NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. **Piaçabeiros do Rio Aracá – Barcelos**. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2007.

PERES, Sidnei. A economia moral do extrativismo no Médio Rio Negro: aviamento, alteridade e relações interétnicas na Amazônia. **Antropolítica**. n° 21, Niterói, EdUFF, p. 151-170, 2006.

REIS, Lília Maria de Oliveira. **Os piaçabeiros de Barcelos**: história de vida e trabalho. 238 (Dissertação de Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2007.

SCOTT, James. **A dominação e a arte da resistência**. Lisboa: Livraria Terra Livre, 2013.

VIOLARECASENS, ANDREU. Usos y abusos del concepto de resistencia – Um balance crítico del debate em torno a la obra de James Scott. In: JAVIER LAVIÑA, Gemma Orobitg (coord.). **Resistencia y territorialidad**: Culturas indígenas y afroamericanas. Barcelona: Publicaciones i edicions de la Universitat de Barcelona, 2008.

-----//-----

Abstract: The recent mobilizations listed by complaints concerning slave labor in production units called piaçabais in Barcelos-AM triggered a judi-

cialization process and a series of State acts. The extractivist workers of the piaçabais define themselves as piaçabeiros and are subordinate to the traders called patrões. The relationship between these two agents is based on a system of unequal exchanges that is characterized by the advance of goods on credit, known as “aviamento”, which immobilizes the piaçabeiro due to debt, degrading working conditions, exhausting work hours and restrictions on right to move. In addition to an economic debt imposed on these workers, there is also the morality of the debt, of which honor, guilt and stigmas act as instruments of domination. The mechanisms of resistance and coping that the piaçabeiros trigger, such as the fraud in the weight of production, the denunciations, the cultivation of roças, the disregard of stigmas and the participation in associative units, are used when these agents perceive their situation immobilization of the workforce. This awareness leads to the confrontation of centuries of this immobilization and has been seen with the experiences of the so-called “independent piaçabeiro” that is gradually eliminating the boss’s mediation in the extraction activities of piaçaba.

Keywords: Piaçabeiro; Aviamento; Resistance; Traditional populations.

AFROS & AMAZÔNICOS



BIOÉTICA AFRICANA

African Bioethics

Everaldo Lins de Santana*

Resumo: Este texto cujo título é “Bioética africana” tem como objetivo apresentar algumas notas sobre bioética na África, consiste numa primeira introdução a alguns pontos como vocábulo, conceito, particularidade cultural, circunstâncias e bibliografia sobre o tema.

Palavras-chave: Bioética; África; Particularidade cultural; Bibliografia.

Introdução

A dita civilização ocidental, a cultura ocidental, tem introduzido em diferentes sociedades sua visão de mundo, seu pensamento, suas concepções filosóficas e uma das dimensões dessa cosmovisão é o que modernamente se denominou de bioética. Sim, esta palavra traz, em seu bojo, um conjunto de ideias que surge num contexto de evento com sua particularidade.

Mesmo com sua idiosincrasia, especificidade, a bioética dá entrada no continente africano com algumas dificuldades, inicialmente, isto em função de a África ser um continente detentor de uma grande diversidade cultural.

A origem da palavra bioética remonta a duas fontes: uma na década de 1970 e deve-se ao bioquímico norte-americano Van Rensselaer Potter que a usou em dois textos-*Bioethics, science of survival* (Bioética, ciência da sobrevivência) e *Bioethics: bridge to the future* (Bioética, ponte para o futuro) e a outra é atribuída ao professor alemão Paul Max Fritz Jahr que, na década de 1920, utilizou o termo no artigo *Bio-Ethic: eine umschau über die ethischen. Beziehungen des Menschen zu Tier*

* Professor de Filosofia, Mestre em Etnolinguística africanista pela UNIR e Doutorando em Etnolinguística africanista pela Universidade Agostinho Neto (UAN) em Luanda-Angola.

und Pflanze (Bioética: uma visão geral da ética. Relações entre humanos, animais e planta). Por essas duas origens, vê-se que o entendimento do que seja bioética está em sintonia com o pensamento que se encontra na África, isto é, a concepção humanista, de valorização e dignidade da vida expressa em suas várias dimensões.

Assim, a tentativa de dizer o que é bioética africana se fará através de 5 pontos, quais sejam: 1. Ideia de bioética africana, 2. Bioética na África, 3. Os khoisan e a bioética, 4. Bioética num país africano: Angola e 5. Bibliografia sobre bioética africana. Estes cinco itens serão organizados de modo que se tenha uma primeira noção do que se compreende como bioética na sociedade africana.

Ideia de Bioética Africana

A noção de bioética africana está relacionada com a cosmovisão tradicional e moderna do africano bem como com sua cultura e a dinâmica própria do continente africano. Dessa forma, abre-se a perspectiva de ver se é possível vislumbrar compreensão de uma bioética africana através dos seguintes pontos:

- a) Como uma reflexão crítica sobre os valores tradicionais africanos positivos e/ou negativos numa perspectiva de presente e futuro;



- b) Por meio de um pensar e repensar o conceito africano de vida;
- c) Tendo como referência o aspecto social, comunitário, interativo e humano africano;
- d) A percepção africana de natureza/mundo;
- e) A relação africana natureza/pessoa;
- f) A concepção africana de ser humano.

A noção, assim como a ideia de bioética, no contexto africano, suscita, por parte de alguns, um determinado questionamento visto que, em sendo a ética e a bioética concepções e terminologias tradicionalmente ocidentais, falar ou mencionar tal coisa soa, digamos assim, exótico, estranho, dessa forma, pergunta-se: existe uma bioética africana? E, numa mesma linha de pensamento, também se pergunta: há uma filosofia africana? Se há a possibilidade de uma bioética africana, o que a torna distinta de outras tais como a ocidental, a asiática etc.?

Considerando os princípios da bioética ocidental como autonomia, justiça, o fazer o bem e o não causar o mal, será que se poderia estar em dúvida quanto ao não reconhecimento dos mesmos por outras sociedades, culturas e tradições não ocidentais?

Embora, para alguns, a bioética, como é vista atualmente e estranha com respeito ao entendimento africano, esteja ancorada num domínio ocidental; para outros, faz-se necessário agregar ao mundo educacional africano, em componentes curriculares de diversos cursos, visões bioéticas, entretanto, vale salientar e levar em relevância que grande parte dos africanos dá profunda importância à medicina tradicional o que consiste numa diferença de elementos constitutivos de uma ideia de bioética africana.

Para uma caracterização da noção de uma bioética africana, pode-se tomá-la de um ponto de vista cultural já referenciado, ou seja, como expressão de traços de

identidade de um povo, de uma etnia que envolve complexas concepções antropológicas. Em vista disso, e como exemplo, o valor que se dá, na África tradicional, ao vínculo do indivíduo ao social, à comunidade, ao grupo social, ao coletivo, numa palavra das línguas bantu zulu e xhosa “ubuntu” que, em termo de sentido, comunica a concepção que “eu sou porque nós somos e em razão do que nós somos eu sou”, assim verifica-se a reciprocidade, a solidariedade, o comunalismo, o humanismo, a unidade, a integralidade no âmbito natural e social, no mundo físico e humano, no aspecto da matéria e do espírito, eis aí, então, algumas marcas da bioeticidade africana.

Num artigo intitulado “há uma bioética africana?”¹, o prof. Karori Mbũgua diz que

em Uganda, o valor moral que os médicos ocidentais e agências de socorro dão às crianças e às mulheres grávidas foi desafiado pelos costumes e valores locais. A ajuda de alimentos para as crianças desnutridas e mulheres grávidas foi dada para os mais velhos. A explicação dada pelos locais foi a de que crianças são recursos naturais renováveis enquanto que os mais velhos não podem ser substituídos. (MBŪGUA, 2008, p. 72)

Esta é uma mostra de como uma concepção de bioética num contexto africano se constitui diferente e sensível a uma cosmovisão cultural e identitária peculiar.

Bioética na África

A percepção da bioética no continente africano não é de longa data, mas de recente presença o que se constata no dizer de Poamé:

As investigações realizadas entre 1995 e 1999 em toda a África por nossa equipe de pesquisa permitem... afirmar que a recepção africana da bioética é relativamente recente, ou seja, posterior aos anos 80. Quer dizer que o questionamento bioético na África é preexistente ao surgimento da bioética neste continente. (POAMÉ, 2005, p. 2)

1. Is there an African Bioethics? Karori Mbũgua, professor de filosofia, Departamento de Filosofia, Universidade de Nairóbi, Quênia, África.



Algumas temáticas do campo bioético como vida, morte, natureza, controle tecnológico e outros, já eram tratadas por pensadores, estudiosos, filósofos africanos, africanistas africanos e não africanos. No continente africano, a bioética surge no bojo das ideias filosóficas, vem com ela os comitês de bioética.

Na África, a bioética cumpre o papel de incorporar os valores africanos, de questionar a respeito do nível ético adequado para a pesquisa. Além disso, há que ser sensível ao fato de que grande e consistente percentual de africanos ainda vivem em comunidades tradicionais o que significa dizer ter acesso mais aos médicos tradicionais e curandeiros do que aos médicos ocidentais. Em vários países africanos, diversos governos implementam políticas públicas no sentido de integrarem, por meio de legislação, os médicos tradicionais no sistema e instituições de saúde, regularizando e valorizando seus saberes ancestrais, a sabedoria tradicional de cura e tratamento.

A urgência de um discurso sobre bioética africana surge da observação de que o sistema ocidental de saúde herdado não proporciona um entendimento adequado da vida, morte, saúde e doença no contexto africano...mais de 80% dos pacientes negros visitam o curandeiro tradicional antes de irem ao médico, ao hospital... o que a bioética significa para a maioria dessas pessoas é secundário para o discurso erudito sobre bioética. (MUROVE, 2009, p. 158)

É sabido que o falar sobre bioética, no espaço africano, o que implica em dizer no âmbito da academia, na comunidade científica, está vinculado ainda num viés ocidentalizado, tendo por base as categorias europeias de pensamento e este condicionamento se constitui num obstáculo no tocante à reflexão quanto a ser dito algo da bioética africana dada a sua nuance. A bioética africanizada, assim digamos, pode ser pensada tendo em conta a compreensão de que toda bioética é culturalmente condicionada, contextualizada e que ela deve ser também vista pelo pris-

ma da oralidade, da transmissão do saber e fazer dos anciãos, os mais velhos, para a geração mais jovem herdeira, no espaço e tempo, da sabedoria tradicional africana. Esta bioética é, tradicionalmente, uma medicina do meditar profundo, um provérbio umbundo, uma língua bantu, diz “umbanda *w’omenla uruha!*”, a medicina da boca é calar!

Os khoisan e a bioética africana

A bioética, numa visão africana, é uma ética da vida na sua mais plena significação como se vislumbra no entender do filósofo africano de Congo Muyengo Mulombe que define bioética como “ciência que quer melhorar a qualidade de vida e estuda o comportamento humano seja no domínio da pesquisa biológica, seja no da prática médica, quando esta conduta humana é vista à luz dos valores e princípios morais”². Africanamente falando, a vida é o bem supremo, ela continua após a morte, sendo bom tudo que contribui para seu surgimento e manutenção ao passo que ruim é aquilo que concorre para fragilizá-la. Esse bom e ruim são componentes da meditação bioética africana.

No continente africano, existe um povo denominado khoisan, caçadores-coletores, cujo modo de vida é uma demonstração da ética da vida, da bioética, de uma sabedoria bioética. David Attenborough, um naturalista britânico, num documentário sobre caçadores khoisan descreve a dinâmica de caça de um kudu, espécie de antílope/bovino africano: Após uma técnica apurada de caça, a presa já no chão, o caçador khoisan inicia um procedimento de pagar um tributo à coragem e força do animal, começa a fazer um gesto cerimonial, um ritual, que assegura que o espírito do animal retornará às areias do deserto de onde ele veio. Enquanto o animal estava vivo, o caçador viveu e respirou com ele e sentiu cada movimento dele em seu pró-

2. La Bioéthique en Philosophie Africaine. Essai de Dépassement de la Marginalisation. Disponível em: <https://studylibfr.com>. Acesso em: 2019.



prio corpo e no momento de sua morte, o caçador compartilhou sua dor e esfrega a saliva da presa em sua própria perna para aliviar a agonia de seus músculos ardentes, ele agradece a vida que tomou, assim poderá sustentar a vida de sua família que o espera de volta ao seu lar, sua aldeia, seu povoado³.

Alguns elementos khoisan relacionados com a ética vital, a bioética, são, entre outros, os seguintes: *igualdade*, estabelecida por meio de mecanismo de nivelamento controlador de ambição, desejo e vontade individuais; *humildade*, indicativo de não arrogância e equilíbrio e *partilha* que se expressa pela generosidade e reciprocidade, então, estes são valores fundamentais da dinâmica da existência tradicional africana e decisivos para a constância da vida no continente. Por meio desses três aspectos, direciona-se um olhar para uma bioética africana com sentido integracional, no qual se insere a relevância do ambiente como é visto pelos khoisan, para eles, o deserto é sumamente importante, sobre isso, Post reflete dizendo que

o deserto pode ser tudo para o homem, mas, acima de tudo, é um símbolo do que foi mais profundamente negado no próprio espírito dos homens: é uma espécie de espelho brilhante em que eles vêem o árido reflexo de seus próprios rejeitados. (POST, 1980, p. 83)

Bioética num país africano: Angola

Tomando por base Avila (2014), a bioética entre os países africanos de língua portuguesa como Angola, Cabo Verde, Moçambique, São Tomé e Príncipe e Guiné-Bissau, teria início, de modo genérico e aproximadamente, por volta do final do século 20 e começo do 21.

Em Angola, país africano ocidental e de língua oficial portuguesa, a bioética, *inicialmente*, está associada a problemas de saúde pública, saneamento, epidemiologia e educação. Os comitês de ética e bioé-

tica são recentíssimos, em Angola, sendo que o primeiro foi criado no ano de 2000 no contexto da possibilidade de aprovação de medicamentos, embora com certa dificuldade quanto à dinâmica dos mesmos, já existe um Comitê Nacional de Ética do Ministério da Saúde responsável por avaliar e aprovar projetos de pesquisa em torno de assuntos vinculados à biomedicina. Acrescente-se a isso os programas de ética na pesquisa desenvolvidos pela FMUA (Faculdade de Medicina da Universidade Agostinho Neto), os estudos reforçados de bioética (2003) e o mestrado em medicina com conteúdo de bioética (2004) na referida instituição superior.

Além disso, vale mencionar que, em Malanje, província de Angola, no ano de 2016, realizou-se a Conferência Internacional Sub-regional sobre Ética da Investigação Científica, na FMM (Faculdade de Medicina de Malanje). O objetivo da conferência era a criação de uma rede de especialista em bioética nos países africanos lusófonos, alguns eixos temáticos: significado da cooperação Sul-Sul no campo da bioética; fundamentos de bioética – contexto histórico; Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos (DUBDH); ética da investigação com humanos; situações emergentes e situações persistentes na bioética, experiência da bioética em Angola, Cabo Verde e Moçambique...

A conferência teve apoio da Redbioética-Rede da Unesco em Bioética na América Latina e Caribe.

Bibliografia sobre bioética africana

Dada a recente presença da bioética na África, a bibliografia em torno dela ainda está em processo de consolidação visto que, em sendo algo novo no continente, exige-se estudo, preparação e pesquisa sistematizada, coisa que já se vê em voga na maioria dos países africanos, sobretudo naqueles cujas línguas oficiais são inglês e francês, para os que têm como língua oficial o português, há poucos textos, porém, eis algumas publicações em português que tratam do tema bioética no viés africano:

3. Vídeo "*Human Mammal, Human Hunter*". Disponível em: <https://www.youtube.com>. Acesso em: 13 de nov. 2019.



- “Bioética nos Países de Língua Oficial Portuguesa: Justiça e Solidariedade” trata-se de um livro com várias contribuições de diferentes autores que participaram de uma Conferência realizada pelo Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida em Lisboa no ano de 2014, é uma obra de relevante importância e fácil compreensão.
- “Bioética de intervenção e justiça: olhares desde o sul” é um artigo dos professores Cristiane Alarcão Fulgêncio e Wanderson Flor do Nascimento que, de forma indireta, toca no assunto bioética africana numa abordagem de ubuntu.
- “Bioética em Angola: experiência da Faculdade de Medicina de Malanje” este texto consiste de um artigo escrito pelos professores Edson Joaquim Mayer Alfredo, Emanuel Catumbela e Natan Monsores de Sá, também é um importante trabalho que traça brevemente o percurso da bioética na África e em especial em Angola.
- “Ética na Pesquisa: experiência de treinamento em países sul-africanos” é um livro das professoras Debora Diniz, Dirce Guilhem e do editor Udo Shüklenk, um texto bem estruturado que discute o tema bioético em África do Sul e Brasil.

Pelo que se apresentou, em termo de material textual, de maneira introdutória e genérica, percebe um considerável envolvimento de pesquisadores no sentido de consolidar e divulgar a bioética entre os africanos em virtude de uma necessidade premente em âmbito acadêmico e profissional.

Considerações finais

Em razão do que foi apresentado, é perceptível que, embora a temática bioética, enquanto disciplina recente, seja nova no mundo da academia africana e das ocupações profissionais, na África tradicional e moderna, o conteúdo, a matéria, a ideia de bioética como ética da vida já existia, o

que vale dizer que a bioética já fazia parte, digamos assim e de certa maneira, do mundo africano, o fato de um termo, uma palavra, um vocábulo não ter existência em determinada sociedade, não implica dizer que um determinado assunto não existia e passe a ter vida quando se atribui a ele um nome, seria como se um nome, um rótulo, uma etiqueta desse existência à coisa. Vendo desse ângulo, a bioética é africana, entretanto, quanto ao formalismo, ao modo de sistematização, à maneira de institucionalização e às questões levantadas, pode-se dizer que se trata de algo novo.

É possível, também, compreender, do que foi colocado, que a África faz esforços para que o ensino e a educação em matéria de bioética sejam objetos de políticas públicas e que as mesmas contemplem perspectiva de responder às questões universais e particulares, teóricas e práticas da vida como a entendem os cidadãos africanos.

Por fim, a bioética africana é uma ética da vida, uma socioética, uma bioética que, tendo influência ocidental, pode e deve, africanamente, levar em conta o passado, o presente e o futuro, os três aspectos do tempo que se entrelaçam, o tempo africano, o modo de ser africano, o espírito africano.

Referências

ALFREDO, Edson Joaquim Mayer; CATUMBELA, Emanuel; SÁ, Natan Monsores de. Bioética em Angola: experiência da Faculdade de Medicina de Malanje. **Revista Bioética**, Brasília, vol. 27, nº. 2, 2019.

AVILA, Roberto Luiz d'. Biótica na comunidade médica de língua portuguesa: presente e futuro. In: **Bioética nos Países de Língua Oficial Portuguesa: Justiça e Solidariedade**. Conferências. Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida, Lisboa, 2014.

KARORI MBÛGUA. Is there an African Bioethics? In: **International Conference on Bioethics**. Organized by the UNESCO Regional Centre for Documentation and



Research on Bioethics at Egerton University, 12-14 August 2008.

La Bioéthique en Philosophie Africaine. Essai de Dépassement de la Marginalisation. Disponível em: <https://studylibfr.com>. Acesso em 2019.

MUROVE, Munyaradzi Felix. **African ethics, an anthology of comparative and applied ethics.** South Africa: University of Kwazulu-Natal Press, 2009.

POAMÉ, Lazare M. Le rôle du philosophe dans l'émergence du questionnement bioéthique en Afrique: le contrôle éthique de la recherche en question. In: **Premières Journées de Bioéthique pour l'Afrique de l'Ouest et du Centre**, Dakar, 2005.

POST, Laurens Van Der. **The heart of the Hunter:** customs and myths of the African bushman. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1980.

-----/-----

Abstract: This text, entitled 'African Bioethics', aims to present some notes on bioethics in Africa, consists of a first introduction to some points such as word, concept, cultural particularity, circumstances and bibliography on the subject.

Keywords: Bioethics; Africa; Cultural particularity; Bibliography.

AFROS & AMAZÔNICOS



O TERREIRO DE OXUM ALADÊ E A FEITICEIRA DO GOVERNADOR: UM ESTUDO SOBRE AS MINORIAS AFRORELIGIOSAS EM PORTO VELHO ENTRE OS ANOS 1977 E 2006

The Oxum Alade Candomblé Center and the Governor's Witch a Study on Afroreligious Minorities in Porto Velho between the Years 1977 and 2006

Marco Antônio Domingues Teixeira*

Resumo: Este artigo é um dos resultados da pesquisa sobre o Terreiro denominado "Oxum Aladê" situado em Porto Velho/RO, mas conhecido por diversos nomes como: Terreiro da Mãe Eunice, Terreiro do Seu Zé Pelintra, Terreiro da Dona Paulina Sete Dedos ou Palácio de Oxum. A duração da pesquisa foi de dois anos, 2016 e 2018. A princípio nos chamou a atenção as ruínas do terreiro, vandalizado e retomado pela mata e a biografia da Mãe de Santo, Yalorixá Dona Eunice Monteiro de Oliveira e suas relações com o poder político e econômico na cidade de Porto Velho entre os anos 1976 a 2006. Tida como feiticeira poderosa, era temida, amada e requisitada pelos políticos locais. Mas as mudanças do contexto migratório no estado de Rondônia e do perfil religioso da população lhe trouxeram adversidades. Por fim os próprios políticos que antes a procuravam para fazer trabalhos e combater demandas, agora se dirigiam às igrejas evangélicas na esperança de serem abençoados pelos pastores e conseguirem o crescente número de votos dos fiéis. Como fontes documentais utilizamos jornais da época e o processo judicial da morte de um de seus filhos biológicos. Utilizamos, ainda, depoimentos de frequentadores antigos, em geral colonistas e sambistas que frequentaram o local por trabalho e diversão. Dois sistemas de entrevistas foram utilizados para a coleta de dados: a livre-narrativa-oral e o depoimento.

Palavras-chave: Porto Velho; Mãe Eunice da Oxum; Cultos de Terreiro; Conflitos.

Introdução

As palavras "minorias" e "étnicas" parecem sempre andar juntas no Brasil, um país cuja população é o resultado de uma prolongada mistura de grupos étnicos diferentes em todos os estratos hierárquicos da sociedade. Para este estudo, consideramos que Minorias referem-se a grupos humanos e sociais que vivem em situações de inferioridade, dominação e subordinação perante outros grupos sociais que podem e se consideram majoritários e/ou dominantes, tanto etnicamente quanto culturalmente ou materialmente. Tais posições de inferioridade têm origens diversas e apresentam-se em graus diferenciados a

depender de cada grupo e de suas relações com a sociedade dominante. Situações como o poder como socioeconômico, legislativo, psíquico, etário, físico, linguístico, de gênero, étnico ou religioso são os fatores mais comuns que classificam a população brasileira em grupos dominantes e grupos minoritários e inferiorizados.

Esse processo de hegemonias e subordinações foi construído ao longo do período colonial e mantém-se ativo até os tempos atuais, sofrendo, ocasionalmente algumas mudanças, que pouco interferem no real controle hegemônico da sociedade nacional. As minorias partilham diversos traços étnicos, sociais e culturais, que lhes são comuns, mas que também as diferenciam umas das outras, não havendo um processo completo de integração entre os grupos minoritários, o que, em essência, facilita a dominação pelos grupos hegemônicos. A situação social mais comum enfrentada pelas minorias é a discrimina-

* Doutor em Ciências Socioambientais pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos/NAEA, Universidade Federal do Pará. Professor do Departamento de História da Universidade Federal de Rondônia/UNIR. Coordenador do GEPIAA/UNIR (Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares Afro e Amazônicas). Coordenador do CPARQH/UNIR (Centro de Pesquisa em Arqueologia e História).



ção e, em muitos casos o ódio, por parte de outros grupos, muitas vezes até mesmo entre as próprias minorias, como nos mostrou Ken Setterington em sua obra: *Marcados pelo Triângulo Rosa* (São Paulo: Melhoramentos, 2017), quando fala dos homossexuais nos campos de concentração nazistas, durante a Segunda Guerra Mundial (1939/45).

No Brasil, as minorias apresentam composição muito diversificada e podem estar presentes em diversos substratos da população. Certamente negros, homossexuais, indígenas e religiosos afro-ameríndios estão entre os mais discriminados, contando com a intolerância não apenas das elites dominantes, mas também de outros grupos minoritários. Nesse sentido, citando Paula, Silva e Bittar (2017, p. 3842), minorias nem sempre representam grupos numericamente inferiores, mas sim grupos destituídos de valores positivos reconhecidos pela sociedade. Seguin exemplifica tal caso apresentando os grupos de mulheres pobres, como minorias sociais, numericamente maiores do que os grupos dominantes. O fato de estarem em posição de vulnerabilidade perante os ideais, conceitos, costumes e práticas da sociedade hegemônica faz com que tais grupos estejam, também em posição de risco e desprevilégio.

No presente estudo, abordaremos o caso do Terreiro de Candomblé Jeje Oxum Aladê, situado na rua São Paulo, entre as avenidas Joaquim Nabuco e Brasília, nos limites dos bairros Areal e Tucumanzal. Esta foi uma “Casa de Santo” constituída por uma população periférica, pertencente a diversos grupos étnicos locais e comandada pela Yalorixá ou Doné Eunice da Oxum, ou Mãe Eunice como era conhecida por todos. O Terreiro, erguido em meados da década de 1970 ficava nos limites urbanos da cidade, numa área de matas, areais, igarapés e uma população pauperizada, que se reorganizava diante da grande migração estimulada pelo regime militar que trouxe para Rondônia mais de um milhão e trezentos mil novos moradores. A própria cidade de Porto Velho esta-

va repleta de migrantes que vinham em busca da sorte nos garimpos de ouro dos rios Mamoré e Madeira, de Cassiterita na região do Jamari e do rio Preto, de terra para cultivo, criação e exploração madeireira nas florestas que ainda ocupavam a maior parte do estado.

Em meados dos anos 1970, o Território Federal de Rondônia iniciava seu processo de transição para Estado de Rondônia, fato que se consumaria em 22 de dezembro de 1981, através da assinatura da Lei Complementar nº 41. A migração era, fortemente incentivada, tanto para as áreas rurais, com a oferta de terras, sem levar em consideração a pré-existência de populações tradicionais nas terras ofertadas pelo INCRA, quer nos espaços urbanos, onde se estava construindo a capital de um estado e necessitava-se de todo tipo de trabalhador, desde barragistas que trabalharam na construção da Usina Hidrelétrica Samuel, até funcionários públicos que construíram a máquina administrativa do Estado de Rondônia.

As migrações em grande escala foram fatores comuns na história dos últimos cem anos da cidade de Porto Velho e, posteriormente de todo o território e, mais tarde estado de Rondônia. Com as migrações mudavam-se as estruturas sociais, políticas, econômicas e culturais da cidade. Diversos bairros foram abertos, criando-se uma periferia de desempregados após as obras de Samuel. Outros tantos, foram construídos para abrigar as recém chegadas classes médias formadas por funcionários públicos e os novos ricos proprietários de comércio, terras e ouro. As chances eram inúmeras e as transformações eram diversas, em todos os sentidos, inclusive nos campos da cultura, etnicidade e religião. A cidade de Porto Velho teria sua população alterada de pouco mais de 40.000 pessoas para mais de 200.000 num espaço de 20 anos, deixando para trás os antigos moradores, despreparados para competir com toda essa massa migratória e criando novos costumes e tradições alheias ao universo amazônico.



Metodologia e objetivos da pesquisa

Os estudos realizados para a elaboração do presente artigo fazem parte de um projeto maior, com o mesmo nome que demos ao artigo ora apresentado. A constituição de uma equipe multi e interdisciplinar foi essencial para entendermos a trajetória meteórica da Casa de Oxum Aladê e como sua Mãe de Santo saiu da extrema pobreza, atingiu uma notável riqueza e morreu novamente muito pobre, em um curto período de 30 anos. Esta etapa da pesquisa pode ser entendida a partir dos princípios da História Cultural, tomando por base textos como os Robert Mandrou (*Magistrados e Feiticeiras na França do Século XVII*, 1979), Robert Darnton (*O Beijo de Lamourette*, 1990), Jules Michelet (*A Feiticeira*, 1989), bem como diversos autores da área de antropologia das religiões afro-brasileiras como Yvonne Maggie (*Medo do Feitiço – relações entre poder e magia no Brasil*, 1992), Reginaldo Prandi (*Encantaria Brasileira. O livro dos Caboclos Mestres e encantados*, 1992)

Os trabalhos no Palácio de Oxum Aladê envolveram historiadores, arquitetos, arqueólogos, zoólogos, botânicos, farmacêuticos, antropólogos e sociólogos, além de artistas das áreas cênicas e musicais provenientes da Universidade Federal de Rondônia e contando com a colaboração de especialistas do Grupo de estudo GEAM (Grupo de Estudos Afro-Amazônicos) da Universidade Federal do Pará.

A primeira questão que se impôs foi a formação escolha de uma ampla bibliografia especializada em cada área para subsidiar os estudos comuns, antes das idas a campo. Foram levantados estudos, artigos e livros em todas essas áreas desde que tivessem vínculos com a questão afro religiosa. Daí, passamos a uma discussão que vem sendo travada a pouco mais de 15 anos, entre estudiosos amazônicos, sobre o conceito de populações afro-amazônicas e chegamos a um nível de concordância quanto as especificidades que distinguiria os grupos humanos negros

viventes na Amazônia de outros grupos oriundos da Diáspora Africana no Atlântico durante o período da escravidão moderna (aproximadamente 1453/1888). Dentre essas características situava-se a forte composição cultural do elemento indígena e a reinvenção de tradições religiosas que não correspondiam aos modelos clássicos estudados no Nordeste Brasileiro ou no Rio de Janeiro e mais tarde em São Paulo. Neste ponto nos deparamos com o primeiro grande problema de avanço nos estudos que é a ausência de estudos regionais sobre a questão. Quando muito contávamos com os estudos de Heraldo Maués da UFPA (uma outra invenção da Amazônia: *Religiões, Histórias e Identidades*, 1999), Aldrim Moura Figueiredo, também da UFPA (*Acidade dos encantados, pajelança, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia, a constituição de um campo de estudos, 1870-1950*, 1970) e Anaíza Vergolino Henry (*O tambor das flores: uma análise da Federação Espirita Umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará; 1965-1975*, 1976) também do Pará. Para o caso de Rondônia os estudos mal estão “engatinhando” e contam com poucos trabalhos de Marta Valéria de Lima (*a Umbanda em Rondônia*, 2015) da UNIR, Nilza Menezes (*Arreda homem que aí vem mulher, representações da Pomba Gira*, 2009) do TJ/RO e Marco Teixeira (*Afros e Amazônicos*, 4 vols., 2010/2019) da UNIR. Em todos os casos os estudos ainda apresentam linhas muito gerais e pouco mais do que etnografias foram discutidas.

A documentação mostrou-se outro caminho difícil de ser percorrido, principalmente no tocante ao histórico dos cultos afro em Porto Velho. Contamos com a obra de Manuel Nunes Pereira (1979), e alguns relatos presentes nas obras de Vitor Hugo (os pioneiros, 2 vols., 1959), Amizael Silva (*No Rastro dos Pioneiros*, 1984) e Antônio Cantanhede (*Achegas para a História de Porto Velho*, 1950). Todas essas obras eram de caráter superficial e faziam rápidas alusões aos cultos de terreiro na cidade de Porto Velho.



Os jornais raramente noticiavam fatos ligados aos cultos de terreiro, exceto quando envolviam brigas e crimes, mas foram importantes em alguns casos como na obtenção de dados sobre o assassinato de um dos filhos biológicos da Mãe de Santo Dona Eunice Monteiro. A partir das notícias dos jornais pudemos ter acesso ao processo judicial e ter conhecimento sobre outras situações que envolviam a casa.

Mesmo assim, ficavam pairando muito mais dúvidas do que certezas e a única saída possível para reconstruir partes da trajetória de vida da Mãe de Santo e de seu Palácio de Oxum Aladê só seriam possíveis através da realização de entrevistas e recuperação de material fotográfico. Novamente os problemas se fizeram sentir, pois os filhos da Doné haviam se convertido a religiões neopentecostais e incinerado seus pertences de culto, destruído os assentamentos da casa e eliminado, mesmo as fotografias da Yalorixá. Seu passado parecia estar, irremediavelmente condenado ao esquecimento.

Contudo, buscamos o contato com outros ramos da família em Recife e alguns parentes mais distantes em Porto Velho, finalmente obtendo alguma sorte e acessando alguns poucos materiais, inclusive fotos que ainda restavam do tempo em que Dona Eunice Monteiro havia sido a poderosa “feiticeira do governador”. De posse desses materiais passamos a uma etapa seguinte da pesquisa que foi a de identificar antigos frequentadores da casa, quer como filhos de santo, quer como clientes. Este caminho, novamente se mostrou problemático, uma vez que devido aos acontecimentos funestos que marcaram a última década da história do Terreiro, poucos se dispunham a falar sobre ele ou sobre a Mãe de Santo.

Entretanto, persistimos e encontramos alguns pais e mães de santo com alguma disposição para falar do caso e uns poucos vizinhos que se mostraram mais dispostos a conversar sobre o tema. Aplicamos as técnicas de entrevistas livres e

narrativas da História Oral a partir das leituras de Montenegro (1994) e Thompson (1998). Contamos, ainda com a sorte de receber uma visita de uma das irmãs biológicas da Mãe de Santo, vinda de Recife para conhecer o projeto. Esta nos auxiliou muito, nos apresentando cartas e fotografias enviadas pela Mãe de Santo aos parentes do Recife e narrando como ocorreu sua iniciação nos cultos afro em Pernambuco. Por fim não poderíamos deixar de citar a grande colaboração de um dos netos de Dona Eunice, morador do areal, formado em Direito e exercendo a advocacia em Porto Velho, mas tendo herdado a mediunidade e a posse espiritual das principais entidades de sua avó. Através dele, pudemos vislumbrar grande parte do passado religioso da casa.

Os filhos biológicos de Dona Eunice tiveram um primeiro momento de colaboração com a pesquisa, mas depois, por motivos diversos resolveram que não mais apoiariam o projeto e desautorizaram suas entrevistas.

Uma surpresa positiva foi a primeira visita que fizemos aos porões do terreiro, que abrangem uma área construída de mais de quatrocentos metros quadrados. Ao observarmos a construção da laje, feita ainda manualmente e sem o uso de pré-moldados, vimos que os pedreiros utilizaram os jornais da época para segurar a massa molhada. Ao secar, a massa da laje preservou esses jornais, permitindo uma leitura dos fatos da época da construção do palácio de Oxum Aladê e dando importantes vislumbres sobre a cidade de Porto Velho nesse período.

Outro fator positivo foi a permissão dada pelo novo proprietário dos terrenos que integraram, no passado, o terreiro, para que pudéssemos realizar livremente nossas pesquisas naquele espaço. Durante os anos de 2016 a 2018 as equipes se alternaram na exploração do espaço e de suas possibilidades, tendo dois momentos muito significativos para o grupo de trabalho, que no dia 24 de abril de 2016 celebrou



com um toque ritual os 10 anos da morte da Yalorixá e em 2017 desenvolveu uma encenação de um ritual dos cultos que ali ocorreram nos anos entre 1977 a 2006.

Por fim, as equipes produziram um vasto relatório dos diversos estudos realizados, ainda não publicados, estruturaram uma Fã Page do projeto no Facebook, afim de obter mais informações sobre a casa, realizaram seções de fotos e filmagens em todos os ambientes do terreiro, produzindo pequenos documentários sobre as formas de culto ali desenvolvidas e uma peça de teatro que estará sendo encenada pelos alunos do curso de Artes Cênicas da UNIR no ano de 2019.

Ainda trabalhamos com um pequeno grupo local de arqueólogos que fizeram parte da equipe do professor Dr Eurico Miller e auxiliaram nos trabalhos de superfície ajudando a identificar os espaços sagrados, profanos, de moradia e de trabalho do terreiro, além da composição de seu material de construção e dos princípios arquitetônicos utilizados para erguer o templo que conta com uma área construída de mais de dois mil e quinhentos metros quadrados e era chamado pela Mãe de Santo de “o maior terreiro do Norte”.

As equipes de biologia, tanto de botânica quanto de zoologia auxiliaram na identificação das espécies vegetais nativas e cultivadas no terreiro, podendo assim identificar o uso largo e experiente eu a mãe de santo fazia do herbalismo, através de banhos e garrafadas e as espécies animais, que hoje, em meio `mata crescente, que toma conta de todo o terreiro, repovoam os espaços.

Os engenheiros e arquitetos estudaram as formas de construção o material e as técnicas utilizadas, identificando a procedência das cerâmicas que ornamentam as paredes e as estruturas que sustentam os salões superiores situados sobre o vasto porão inferior.

Os religiosos auxiliaram na descrição das entidades que se manifestavam nos médiuns do terreiro e em especial na Mãe

de Santo, bem como os poucos artefatos que ainda sobreviveram ao período de vandalismo que se seguiu à sua morte.

Um vizinho, em especial, morador da rua São Paulo e dono de um pequeno comércio em frente ao terreiro, se tornou nosso melhor informante e dele obtivemos notícias que puderam ser comprovadas através de outras narrativas, dos estudos dos jornais e do processo sobre a morte de um dos filhos da Mãe de Santo.

Os trabalhos contaram com uma grande equipe de voluntários, entre professores, estudantes, simpatizantes da causa e religiosos praticantes dos cultos afro-brasileiros em Porto Velho. Ao todo atuaram no processo mais de 50 pessoas, em diferentes equipes. Todos os trabalhos foram desenvolvidos voluntariamente, não havendo nenhum tipo de subsídio ou financiamento das pesquisas.

Consideramos que os principais objetivos da pesquisa foram alcançados e, embora ainda não tenhamos conseguido publicar os livros produzidos, um de fotografias e outro com os resultados dos trabalhos de cada uma das equipes, uma grande quantidade de material foi obtida permitindo que pesquisadores futuros possam utilizá-las e conhecer de forma mais aproximada a questão das expressões religiosas periféricas da cidade de Porto Velho, no momento da transição do território para o Estado de Rondônia.

Explanados os métodos e técnicas da pesquisa passaremos a uma revisão dos resultados obtidos.

A cidade de Porto Velho e os cultos de Matriz Africana

A cidade de Porto Velho, nasceu vinculada à exploração de borracha e à ferrovia Madeira Mamoré. A ocupação dos sítios ribeirinhos é, no entanto, mais antiga, havendo registros das primeiras tentativas de colonização portuguesa na área em 1728, quando o Jesuíta João Sampaio tentou fundar aqui a missão de Santo Antônio das Cachoeira do Rio Madeira. Poste-



riormente, ao longo do fechamento da rota fluvial do rio Paraguai, durante a Guerra de 1864 a 1870, entre o Paraguai, Argentina e Brasil (Guerra do Paraguai) fixou-se no remanso conhecido como Cai N'Água um destacamento militar que ali fundou um porto que logo foi abandonado devido ao volume da enchente do rio. O local ficou conhecido como Porto Velho, situado no estado do Amazonas e, em suas imediações, já no estado de Mato Grosso existiam o povoado de Santo Antônio do Madeira e o seringal da Candelária.

Em 1907, o Porto do Cai N'Água foi retomado pelos empreiteiros norte americanos encarregados de construir a ferrovia Madeira Mamoré (EFMM). Ao redor do pátio ferroviário surgiram casas e comércio. Uma linha divisória separava o território em duas partes, a ribeirinha, que estava sob o controle dos norte americanos e a brasileira, que possuía apenas uma única rua denominada rua da Palha. Nesta parte pobre e sem recursos viviam os demitidos da EFMM e os brasileiros que exerciam outras atividades ou se empregavam em atividades de diaristas e serviços gerais terceirizados.

Num ponto remoto deste espaço, uma mulher negra maranhense, de nome Esperança Rita, natural de Codó fundou um pequeno terreiro de terecô, uma religião derivada do tambor de Mina maranhense, mas fortemente influenciada por práticas xamanísticas e da pajelança amazônica. Dona Esperança Rita instituiu o Recreio de Yemanjá e a Irmandade de Santa Bárbara. A data de sua fundação é imprecisa, algo entre 1912 e 1918. Esta foi a primeira casa de cultos afro-brasileiros da nascente cidade de Porto Velho, que seria elevada a município em 1914. O estigma da negritude de Dona Esperança, mais sua fama de "macumbeira" a empurraram para uma área remota, distante da rua da palha e às margens do igarapé Santa Bárbara, onde ela fundaria, nesse mesmo período um dos bairros mais periféricos da história de Porto Velho, o Mocambo, hoje encravado no centro urbano da capital, mas ainda periférico e com fama marginalizante.

No entanto, Dona Esperança Rita notabilizou-se por suas ações e seu poder místico. Tornou-se uma renomada parteira e uma poderosa feiticeira. Os festejos de Santa Bárbara eram a maior atração da jovem cidade e duravam cerca de 54 dias, indo de 29 de novembro, data do levantamento do mastro, até 20 de janeiro, dia de São Sebastião e derrubada do mastro, atraindo a atenção dos moradores e da própria Igreja Católica, cujo bispo prelado, inimigo dos cultos afro-brasileiros, exigia a metade das rendas da quermesse da Irmandade.

Os atritos entre a Igreja, a polícia e o terreiro foram constantes e terminaram por levar à prisão e sequestro da imagem da Santa, que nunca mais foi devolvida ao terreiro e com uma invasão policial ao local, destruindo assentamentos e objetos sagrados.

Nas décadas que se sucederam, a população de origem brasileira da cidade de Porto Velho cresceu, sobretudo em função da migração nordestina destinada aos trabalhos nos seringais. Outros terreiros foram erguidos, agora denominando-se umbandas, um termo que indicava uma maior proximidade com o espiritismo europeu fundado por Alan Kardek e apontava para o embranquecimento das religiões de matrizes afro-indígenas como os terecôs, candomblés e tambores de mina. Datam desse período os terreiros de São Benedito, ou Samburucu, cuja mãe de Santo Dona Chica Macaxeira tinha importantes vínculos com autoridades da cidade nos anos 1940, o terreiro do Glorioso São José, administrado por Dona Raimunda Paieira, o terreiro de São Lázaro de Dona Rita da Caridade e, por fim, o terreiro de São Sebastião, de Celso Guimarães de Lima e Hilton Monteiro, mais tarde convertido ao candomblé angola e tido como o primeiro yiwô da cidade.

As umbandas prosperaram em um novo período histórico da cidade de Porto Velho, quando os cultos mais enegrecidos encontravam-se sob forte perseguição



por parte das forças do Estado Vargasista e da Igreja Católica. Nesse período as migrações para Porto Velho eram, predominantemente, nordestinas e favoreceram a entrada de novas formas de rituais que se mesclaram às umbandas locais que iam se classificando como Omolocôs. Essas tradições mescladas mantiveram elementos dos antigos ritos dos tambores de mina, como o banquete dos cachorros, mas introduziram também as chamadas umbandas brancas. O culto aos encantados locais também prosperou, afirmando o legado indígena, sobretudo no uso de bebidas como a jurema e o ayuaska. Assim tendo reorganizado o aparato religioso afro, as umbandas locais, também regionalizaram suas práticas, aproximando-as das realidades e experiências míticas das populações amazônicas. Tal percepção é expressada por Fruya (1994) e Gabriel (1985).

Nos anos seguintes ao processo de redemocratização após a era Vargas e com o concílio do Vaticano II (1962-1965) as relações entre os cultos de terreiro locais e a Igreja Católica se amenizaram, até que nos anos 1980 se tornaram pacíficas. Contudo neste meio tempo o regime militar de 1964-1985 atuou no sentido de dificultar as ações do clero católico ligado à Teologia da Libertação, enquanto incentivava a vinda de pregadores pentecostais e evangélicos dos Estados Unidos para as áreas de novas migrações para a formação de uma nova doutrina cristã, dessa vez baseada na teologia da prosperidade.

É nesse ínterim que temos a retomada do avanço dos candomblés, que ressurgem em Porto Velho no final dos anos 1960. A fundação do Terreiro de Mãe Eunice se iniciaria em meados da década de 1970, quando a cidade de Porto Velho, passava por novos ciclos econômicos. A ferrovia havia sido extinta em 1972 e o Rio Madeira era, naquele momento, um grande centro de garimpagem fluvial de ouro. Por outro lado migrantes chegavam, de todo país, em busca de terras para cultivo, criação de gado e exploração madeireira. A população crescia em ritmo acelerado e a capital

do antigo território de Rondônia que nos 1960/70 contava com, aproximadamente 40.000 moradores passava a ter nos anos 1990, 200.000 habitantes. As oportunidades de negócios e de lucro eram atrativas e atraíam moradores de todas as partes do Brasil que viviam os efeitos devastadores da crise econômica dos anos 1980.

Nesse sentido, novos bairros surgiam de invasões e ocupações consideradas ilegais, a todos os momentos. A cidade ultrapassava seus limites anteriores que eram, a Avenida John Kennedy, hoje, avenida Jorge Teixeira (a leste); a avenida Calama (a norte) e a avenida Alexandre Guimarães (ao sul).

Como em todas as cidades de médio ou grande porte no Brasil, a existência de comunidades afro religiosas sempre foi uma realidade. Ao observarmos o censo de 2010, notamos que menos 1% da população se declara pertencente a qualquer dos grupos religiosos de matriz africana. No entanto, segundo dados obtidos junto a FECAUBER (Federação dos Cultos Afro Religiosos Umbanda e Ameríndios do Estado de Rondônia), a cidade conta, atualmente (2018), com mais de 150 casas de culto espalhadas principalmente pelas zonas do Centro, Leste e Sul da cidade. Estima-se que exista uma frequência de aproximadamente 10.000 pessoas, entre iniciados, simpatizantes e clientes.

Certamente esse número foi mais alto no passado não tão distante, mas a entrada das igrejas pentecostais e a consequente vergonha social de se declarar afro religioso são apontadas como razões para que o número apresentado pelo IBGE (1470 em toda Rondônia) sejam tão baixos.

Essa minoria religiosa ainda inclui-se em diversos outros grupos minoritários e vulneráveis como descrevem Paula, Silva e Bittar (2017, p. 3486-3488) possuem graus variados de proteção por parte do Estado. Minorias religiosas e minorias sexuais, casos muito evidentes nas religiões de matrizes africanas são mais vulneráveis jurí-



dica e socialmente, possuindo poucas leis protetivas.

Os migrantes e a nova configuração religiosa do município de Porto Velho

As migrações para Rondônia, que foram desencadeadas nas décadas de 1970 a 1990, foram motivadas pelos garimpos de cassiterita, descoberta em finais dos anos 1950 e exploradas até o início dos anos 2000, ouro, nos rios Madeira e Mamoré e terras ao longo do eixo da rodovia BR-364. Tais migrações eram intensas e as cidades formavam-se em tempos recordes. Até a década de 1970 o Território contava com apenas dois municípios: Porto Velho e Guajará-Mirim. Nos anos 1970 foram criados municípios estratégicos na BR-364, a partir dos postos telegráficos erguidos por Rondon, tais como Ariquemes, Ji-Paraná, Cacoal e Vilhena. Com a ramificação das estradas de penetração pelo interior do estado surgiram os demais municípios, num total de 52.

A transição do território para o estado de Rondônia foi uma estratégia do regime militar, que colocou à frente do governo o ex-prefeito de Manaus e comandante do SIGS, coronel Jorge Teixeira de Oliveira (1979/1985). Foram criadas as instituições para o funcionamento do Estado e a capital recebeu obras capazes de abrigar os novos migrantes, além de edifícios públicos que suportassem o crescente número de funcionários da administração estadual.

Se para as áreas da BR-364 a migração continuava a ser, predominantemente sulista, para Porto Velho ela se mostrava mais cosmopolita, mesmo assim com forte predomínio nordestino. Os migrantes que chegavam eram acolhidos pelo INCRA e por pastores das mais diversas denominações religiosas. Assim, criou-se no interior do estado uma cultura majoritariamente pentecostal e muito conservadora de bases rurais. Em muitas das novas povoações que eram formadas, tornava-se impossível, sequer a abertura de uma casa de cultos afro-brasileiros. As perseguições

religiosas retomaram a força dos tempos da Igreja Católica anterior ao Vaticano II e as autoridades locais apoiaram ou se tornaram indiferentes a tais atos.

É nesse contexto borbulhante de transformações urbanas e administrativas que o terreiro de Oxum Aladê e sua Mãe de Santo Dona Eunice Monteiro de Oliveira começa a ganhar fama e notoriedade, transformando-se em uma das últimas grandes personalidades públicas dos cultos afro-brasileiros em Porto Velho. Partindo da extrema pobreza, ela alcançaria fama regional e internacional como a feiticeira do governador, de políticos e empresários e, atingiria uma situação de relativa riqueza e prosperidade.

Dona Eunice Monteiro de Oliveira: Mãe de Santo e Moradora da Periferia de Porto Velho

O estudo de biografias não tem sido uma constante na História atual. Personagens históricos, heróis e personagens políticas pertencem a uma história passada. Contudo, na Nova História, inaugurada por Lucien Febvre e Marc Bloch, personagens populares e anônimos passaram por processos de ressignificação e suas vidas começaram a atrair os olhares dos historiadores. Assim, os comuns começaram a alcançar algum lugar nas obras de Clio.

Conhecida como Mãe Eunice da Oxum, nasceu em 16 de janeiro de 1939, no baixo Madeira, município de Porto Velho, então pertencente ao estado do Amazonas. Era filha de Edelviro Monteiro e de Adaléa Monteiro Tavares. Ainda adolescente foi acometida por uma doença, erroneamente diagnosticada como hanseníase. O fato motivou seu afastamento parcial do convívio familiar e levou a família transferir sua moradia para o Nordeste, em busca de tratamento para a jovem. Eunice Monteiro manifestou, desde a adolescência, forte inclinação para o universo religioso espiritualista de raízes afro-brasileiras.

Figura 1. A Yialorixá Eunice de Oxum incorporada como Oxum



Fonte: Acervo do GEPIAA

No Recife, com a saúde recuperada, foi iniciada nas tradições Jeje por Pai Raminho do Oxóssi, em Olinda/PE. Foi mãe de quatro filhos e após torar-se lalorixá (Doné), Mãe Eunice mudou-se para o rio de Janeiro, onde viveu em situação de pobreza e abandono por parte do primeiro marido. Foi aí que decidiu-se a retornar para Porto Velho, onde abriu uma casa de santo nos confins da cidade entre os bairros Areal (de onde se extraía areia para as construções urbanas) e Tucumanzal (local de florestas onde se coletava frutos silvestres, se pescava e caçava). A chegada a Porto Velho com 4 crianças foi uma etapa difícil e ela morou em um pequeno apartamento de vila, com 2 cômodos e um banheiro coletivo. Enquanto isso trabalhava em diversos serviços, exercendo também seus dons re-

ligiosos de adivinhação, vidência e trabalhos espirituais. Assim, conseguiu comprar seu primeiro terreno na rua São Paulo, aos qual foi anexando outros, até possuir toda uma quadra. No meio do terreno ergueu uma casa de madeira que servia de residência, na frente possuía uma banquinha que vendia frutas obtidas no Tucumanzal e nos fundos fazia os atendimentos religiosos a clientes que a procuravam. Era tomada pelos espíritos de Sue Zé Pilintra, a principal entidade de toda sua vida e dona Paulina da Rede Rasgada, uma mestra do catimbó, que vinha na linha das Pombas Giras.

Logo sua fama se espalhou e ela conquistou seguidores e simpatizantes tanto no bairro como no restante da cidade. Dentre os muitos clientes a quem atendeu figuravam autoridades do Tribunal de Justiça e depois o próprio governador, que determinou a instalação de um telefone que a conectasse diretamente ao seu gabinete. Sucessivamente ela influenciaria os governos de outros dois governadores, até que, numa reviravolta do quadro religioso local, as Igrejas Pentecostais ganharam grande poder e capacidade de eleger políticos de sua predileção. Por outro lado, ela passou a trabalhar com os garimpeiros de ouro, prestando-lhes diversos serviços religiosos que eram recompensados com partes da produção obtida.

Dona Eunice tinha uma vizinhança muito pobre, como ela mesma ainda era. A maioria vivia de expedientes variados, tais como trabalhadores de areal, coletores de frutas, construtores, pedreiros, marceneiros e pequenos negociantes.

Vaidosa, Dona Eunice sempre se vestia como Yalorixá e usava oás altos e vistosos, tecidos africanos e enormes brincos e pulseiras de ouro, representando sempre a própria Oxum Aladê (Oxum coroada). Era assim que saía para ir ao mercado ou a escola onde seus filhos estudavam e eram chamados de macumbinhas, ou mesmo quando solicitada por autoridades, em gabinetes oficiais. Ao mesmo tempo



em que atendia aos ricos e poderosos, realizava obras de caridade para os pobres locais, distribuindo sopa todas as tardes no terreiro e ajudando materialmente aos mais necessitados.

As entidades que determinavam seu sucesso como Mãe de Santo eram o Exu Zé Pilintra e a Mestra de Catimbó e Jurema Dona Paulina da Rede Rasgada,. Enquanto os governantes buscavam trabalhos para fins políticos, garimpeiros para fins de lucro, a população buscava tratamento para suas doenças e aflições e solução para seus sentimentos de amor não correspondidos.

Em sua sala de atendimentos, havia um pegi com imagens variadas de santos católicos, Buda, Shirley Temple, Orixás, Caboclos, Exus e Pombas Giras. Havia ainda garrafadas e álcool com cobras e banhos de folhas. Sob a mesa do pegi ficava a pedra de Nanã, sem exposta e com uma vela acesa. Havia ainda uma mesa para a consulente e seu cliente com um jogo de búzios, colares de santo, vela, quartinha de louça com água e um jogo de baralho. Nas paredes existiam quadros de Santos Católicos e pinturas murais de caboclos, Exus, Encantados e Orixás. Panos de cortina serviam como porta e vedavam as janelas abertas. Um armário continha velas, uma caixa para guardar o dinheiro arrecadado, incenso e outras substâncias que poderiam ser usadas em limpeza como álcool, fósforo e pólvora embalada em cartuchos de papelão. Havia um local externo com banco de madeira para espera e um outro banco de espera dentro da sala.

Ao lado dessa sala de adivinhações havia um espaço que servia para a troca de roupas e, externamente, um espaço reservado para os banhos de limpeza ritual. Nessa sala existiam grandes potes de barro com águas de banhos diversos e um especial contendo o abô da casa. A cozinha da casa, a essa altura servia também para os preparos das comidas de ebó e de outros feitiços. No entanto o terreiro ainda não estava devidamente fundado, pois

os rituais e os espaços não haviam sido completados. Esse fato aconteceria ainda entre 1975 e 1977 com o levantamento do primeiro salão de madeira, contendo os atabaques, a cadeira de palha de vime da mãe de santo e as cadeiras de autoridades. Nele foram assentados o entoto e a cumieira. Um quarto anexo servia para guardar os assentados de santo e pequenas casinhas de madeira funcionavam como casas de exu. Os caboclos eram cultuados nas grandes árvores do terreno. Seguidamente, Mãe Eunice ergueu um segundo terreiro, posteriormente transformado em residência e, finalmente, em meados dos anos 1980 começou a construir o imponente palácio de Oxum.

Com a fama estabelecida e com grande quantidade de dinheiro entrando a partir de doações e de trabalhos realizados, Dona Eunice comprou propriedades e abriu comércios no bairro Areal. Também iniciou seu mais ambicioso projeto, a construção do Ilê Axé Oxum Aladê, que seria erguido em etapas diferentes, ao longo dos anos 1980 a 2000. De grandes proporções, destinava-se a abrigar o numeroso público que acorria ao terreiro e a oferecer abrigo e moradia aos mais necessitados nas áreas de seus porões. O Palácio de Oxum nunca chegou a ser concluído e seu projeto foi abandonado após sua morte em 24 de abril de 2006.

Figura 2. Vista aérea do Terreiro de Oxum Aladê



Fonte: Acervo do GEPIAA

No auge da fama chegou a ser convidada por autoridades de outros países para fazer trabalhos e, aprendeu de forma autodidata a falar o inglês e o espanhol. Em suas viagens sempre trazia plantas



consideradas sagradas ou medicinais e contava com a disposição do governante local em lhe oferecer um caminhão para o transporte das mudas de plantas que trazia, além de colares e tecidos típicos do culto na África.

Considerada ótima curandeira, detinha um precioso jardim de ervas sagradas, muitas das quais trouxe de suas viagens pela África, México, América do Sul, Espanha e outros países. Era conhecida pelos seus dons de cura e vidência, fatos que a tornaram requisitada por clientes e devotos em diversas regiões e em outros países.

Como iniciada nos cultos afro-brasileiros recebia diversas entidades, tais como A mestra Dona Paulina, entidade típica dos cultos de Catimbó e Jurema do Nordeste, o Exu/Mestre Zé Pilintra e a Orixá Oxum. Sua casa prosperou com a fama e os bons resultados de seus trabalhos. As festas eram notáveis e dentre elas destacavam-se as de Cosme e Damião (Ibejis), o Balaio de Oxum e a Barquinha de Iemanjá. Os festejos dedicados ao Exu Seu Zé Pilintra eram renomados e atraíam grande assistência.

A fartura era sua marca pessoal e a caridade e desapego de Dona Eunice são lembrados por todos os que falaram sobre ela. Seu trabalho é notável e a ela cabem méritos no âmbito religioso como a introdução dos primeiros Ogans Alabês em Rondônia, através da vinda dos irmãos Giori, Jerônimo e Orlando, que sistematizaram e aperfeiçoaram a atividade da percussão e canto e toque do atabaques nos candomblés regionais e as primeiras atividades de capoeira iniciadas pelos irmãos Giori, também nos espaços do Palácio de Oxum.

Dona Eunice vinha de uma família ligada às tradições de cultos afro-ameríndios, principalmente a pajelança. Sua mãe Adaléa Monteiro Tavares era reconhecida tanto no Amazonas, quanto em Recife como uma poderosa mãe de santo. Em Porto Velho seu terreiro trouxe uma série de benefícios às populações mais pobres dos limites entre os bairros Areal e Tucumã.

manzal. A frequência das autoridades às atividades do terreiro, a participação de grupos de elites em trabalhos e seções de vidência levaram à melhoria das vias de acesso, pavimentação e iluminação pública. No entanto, com o relativo progresso da localidade vieram, diversas igrejas e a comunidade do terreiro passou a enfrentar hostilidades e agressões de diversos tipos.

Nesse período, a cidade de Porto Velho passou por outras transformações religiosas, com a entrada dos candomblés Angola e Keto. Muitos dos antigos adeptos das umbandas e de outras formas locais de batuques converteram-se aos candomblés e a própria Dona Eunice alterou sua casa de santo, abandonado o Jeje e ingressando nas águas de Keto. Em tal situação ela terminou por ficar em uma posição hierárquica inferior a outras casas. Mesmo assim ela introduziu importantes inovações na prática litúrgica local como o uso dos ogãs, alabes e acorins.

Sua posição ainda era invejada por muitos e seu contato com os políticos e poderosos da cidade ainda lhe rendiam uma boa posição. A busca pelo sobrenatural era, então, vinculada às visitas, às escondidas aos terreiros, onde entidades incorporadas em médiuns realizavam trabalhos, limpezas e fechamentos de corpo. A cura e a proteção física e espiritual passava pelos Orixás, Caboclos, Mestres, Exus e Pombas Giras. Poder, riquezas e prestígio, bem como a vitória em demandas contra seus inimigos e opositores alimentavam o imaginário das autoridades políticas da época, que ainda não viam as igrejas evangélicas e pentecostais como a principal opção na busca de apoio, votos e poder.

Aos empresários interessava a proteção aos negócios e, a todos, a felicidade no amor e a cura dos males corporais. A magia e os rituais de cura constituíram-se nas únicas alternativas para importantes segmentos da população local até período muito recente de nossa história. A documentação disponível evidencia a enor-



me carência de médicos e profissionais de área de saúde até muito recentemente em Porto Velho, mesmo com a existência de hospitais como o São José e, posteriormente, o Hospital de Base. Sendo difícil ou mesmo inviável para uma considerável parcela da população, a precariedade do acesso ao sistema de saúde, sempre impôs outras alternativas a grande número de pessoas, que desde os tempos da colônia recorria a pajés, curandeiros e feiticeiros de crenças diversas, tão comuns no contexto cultural religioso de todo o Brasil.

Nos anos 1980/90, essa crença e busca pelo sagrado, imediatamente materializado nos terreiros ainda era predominante. Nas duas décadas seguintes, tais sentimentos deslocaram-se, vigorosamente, para o contexto das igrejas evangélicas e pentecostais. A partir de denominações diversas, tais como magia, milagres, feitiços, etc, a busca pela intervenção do sobrenatural sobre os problemas e aflições de ordem natural na vida das pessoas da sociedade local tem se evidenciado das mais diversas formas e, longe de mostrar sinais de exaustão ou mesmo desaparecimento, tais procedimentos mostram-se resistentes aos avanços da ciência e do conhecimento racional e, em muitos casos têm dado sinais de fortalecimento e expansão. Em um curto espaço de tempo, de aproximadamente duas décadas as fontes desse poder mudaram-se dos terreiros para os novos templos evangélicos e pentecostais e a população praticante de cultos afro-brasileiro, que já era de diminuta expressão oficial reduziu-se ainda mais em Rondônia, chegando a mesmo 00,3% dos habitantes do estado.

O Palácio de Oxum Aladê

No auge de sua fama e poder, Mãe Eunice de Oxum deu início à construção do grandioso Palácio de Oxum Aladê, cuja planta apresentamos abaixo.

O terreiro fica localizado nos limites dos bairros Areal com Tucumanzal, tendo a frente voltada para a rua São Paulo, e as laterais para as avenidas Brasília e Jo-

aquim Nabuco. A construção apresenta a forma de uma cruz latina invertida tendo a cabeça voltada para a rua e os pés para o interior do terreno. Existiam três salões principais. A arquitetura ainda observa as formas dos templos mina do Maranhão. A entrada era formada por uma varanda e um saguão, de onde se adentrava o salão principal. Ao meio da construção de dois andares ficava o de gira com os tronos hierárquicos da Mãe de Santo, Ogãs e Ekedis. Bancos para a assistência e cadeiras com braços e estofamento para autoridades e convidados especiais. Havia ainda um conjunto de atabaques, um pegi e sob o pegi uma pedra de Nanã. Ao meio do salão encontrava-se o entoto, o opa-chorô e a cumieira da casa. Nas laterais haviam duas salas menores para toques de caboclos, mestres, exus e pombas giras.

Figura 3. A área do Palácio de Oxum Aladê



Fonte: Acervo do GEPIAA, 2016

O terreiro, conforme a imagem 3, possuía a seguinte estrutura: 1) Primeiro terreiro e residência da Mãe de Santo e sua família, construídos em madeira; 2) Segundo terreiro, construído em alvenaria e contendo as principais divisões físicas que caracterizam a arquitetura de terreiros. Mais tarde transformado em moradia para seus filhos; 3) Nova moradia da mãe de santo, construída em alvenaria (ainda existente); 4) O Grande Palácio de Oxum Aladê; 5) Porões do Palácio de Oxum Aladê; 6) Jardim Sagrado; 7) Jardim Sagrado; 8) Bambuzal; 9) Mata; 10) Nascente.

Um longo corredor central dava acesso a quartos de santo, roncó, dispensas, quarto para a Yialorixá, banheiro, cozinha. Esses espaços eram considerados espaços sagrados e as atividades religiosas aconteciam nessa área. As paredes do piso superior eram decoradas com ca-



cos de cerâmica formando mosaicos. O chão era de cimento batido e o telhado de amianto. As janelas eram de ferro e vidro. Nas partes superiores da fachada ficavam vasos com plantas sagradas destinadas a prevenir o mal e a inveja. Contornando todo o terreno foi erguido um muro e na entrada principal foi colocado um portão de ferro, com passagem para automóvel, escrito Mãe Eunice.

Na parte inferior havia o porão, composto por nove cômodos, sendo o maior com dez metros por cinco metros e os menores medindo três por três metros. Na lateral direita ficava o jardim sagrado com plantas e ervas de culto e esse era, também, o local banhos e limpezas rituais. À frente da construção ficavam assentamentos de Tempo, Exu e Pomba Gira. Ao lado esquerdo situava-se outro jardim de ervas medicinais e sagradas trazidas de várias partes do mundo. Aos fundos do terreiro ficava a mata, o bambuzal e a nascente de águas, ainda existentes, sendo locais imprescindíveis ao culto. Nessa área situava-se o Balé de Egum e o assentamento de Iansã.

Figura 4. O Terreiro de Oxum Aladê em seu estado atual



Fonte: Acervo do GEPIAA

Dentre as espécies vegetais encontradas nos jardins do terreiro, podia-se colher todas as ervas necessárias à feitura de santo e aos principais banhos de limpeza e outros ritos. Ervas medicinais para os mais diversos fins também foram catalogadas, mesmo após um período de mais de uma década de abandono. Grandes árvores ladeavam o terreiro, incluindo um iroko em um dos lados e uma jaqueira ao final do terreno, ambas árvores sagradas, bem como o bambuzal dedicado a Egum.

No restante do espaço, haviam três casas, destinadas a cada um dos filhos da Yalorixá. Essas construções já foram, parcialmente derrubadas e remodeladas em forma de vila de apartamentos para aluguel. O espaço do terreno encontra-se em uma área de APP, com nascente e mata e na inundação de 2014, parte do terreno ficou alagada.

As festas religiosas ocorriam tanto nos espaços internos quanto nos espaços externos do terreiro e a medida tomada para tais escolhas era o uso ou não de grande quantidade de bebida alcoólica. Ao iniciarem-se os anos 1980, as festas do terreiro eram tão populares que atraíam grande quantidade de populações circundantes. As autoridades e os empresários locais faziam questão de mandar muita comida e bebida para o terreiro e parte desse material era reservado para o atendimento aos mais pobres.

As relações de hierarquia e poder no terreiro

Os terreiros de candomblé funcionam como espécies de corte de reis africanos, sendo o babalorixá ou a Yialorixá a figura central que exerce todo o poder e controle sobre os demais. No entanto, esses personagens são assessorados por outras pessoas investidas de poder e autoridade como os Ogãs (que cuidam das matanças, dos toques de atabaque e das cantigas em nagô, jeje ou yorubá, muitas vezes cuidam, também, da segurança e ordem dentro do terreiro) e Ekedis (que nunca incorporam, mas assessoram tanto os pais e mães de santo quanto suas entidades, são rigidamente definidos pela antiguidade no posto), Mães e Pais Pequenos (que cuidam da disciplina, auxiliam na transmissão dos conhecimentos e cuidam dos recém iniciados), Yás Kekeres (que governam as cozinhas), Babalossains (que cuidam das folhas).

As hierarquias principais do Palácio de Oxum eram ocupadas pelos filhos da mãe de santo e seus conjugues, além de seus cunhado. Talvez por isso a casa não



tenha tido continuidade após a sua morte. O Marido, conhecido como Ogã Carioca, um dos mais respeitáveis Ogãs da comunidade de Porto Velho morreu precocemente. Seu irmão Orlando Giori, tornou-se o alabê e o acorim (encarregado dos toques e dos cantos) e foi considerado o melhor em sua especialidade. Também iniciou os primeiros grupos de capoeira da cidade. Mas após a morte da mãe de santo, terminou indo para outros terreiros e já velho retornou ao Rio de Janeiro, onde faleceu.

Quanto aos Yíawôs, sua aprendizagem era longa, em média sete anos, até que alcançassem o posto de ebomi e tivessem alguma autoridade. Muitos trocavam de terreiros nesse meio tempo devido às mais diversas situações.

Por fim, haviam os abiãs, aqueles que ainda não haviam passado pela feitura, mas que já poderiam, ou não, ter passado pelo bori de iniciação, uma cerimônia reduzida de apenas três dias e custo, razoavelmente barato.

Festas e cerimônias religiosas

Os calendários de festas dos terreiros são variáveis e dependem das vinculações de nação ou dos tipos de umbanda que realizam. No entanto, algumas festas são sempre realizadas: a Festa do Caboclo da casa, onde se homenageiam os demais caboclos presentes. É preparada com frutas, cabanas de índios, vinhos, cervejas e jurema, além das cerimônias do toré de caboclo. Os caboclos eram dotados de moral acima da média, bons conselheiros e médicos populares, conheciam as garrafadas e remédios para muitas das doenças populares.

A principal festa da casa de Mãe Eunice era a do Exu Zé Pilintra, que atraía enorme público pela farta distribuição de churrascos e cervejas. Aos convidados notáveis eram reservados wiskys importados. A festa era iniciada por uma grande matança que incluía bois, cabritos, galinhas e outros animais, descouramento e oferta dos inchês e preparo dos alimentos.

A decoração era algo especial, pensada a cada ano. Em um ano na década de 1980 a própria banda da Polícia Militar de Rondônia foi para a frente do terreiro tocar, em homenagem ao Exu. Seu Zé Pilintra era famoso por resolver demandas e negócios. Mas era também um galanteador. No entanto, sua face temível era a de um poderoso feiticeiro, capaz de matar com um simples sopro de pó no ambiente.

À festa de Seu Zé Pilintra seguia-se a festa de Dona Paulina, Pomba Gira e Mestra que cuidava tanto de assuntos financeiros quanto de assuntos amorosos, mas era também uma notável curandeira. Sua biografia é das mais interessantes e necessitaria de um artigo à parte

Por fim, vinha o Balaio de Oxum, considerada a festa principal da casa, mesmo sem ter a dimensão da festa de Seu Zé Pilintra. Eram cumpridos os preceitos de Oxum e levava-se ao Madeira um balaio composto por suas comidas, espelhos, joias, perfumes, flores e tecidos. Havia um toque solene e a Mãe de Santo incorporava anualmente seu Orixá, sempre vestido em roupas caras e muito bem preparadas. Nessa ocasião, os demais iniciados também incorporavam e se vestiam com suas roupas sagradas.

Ocasionalmente ocorriam as festas de feitura de santo, quando os yíawôs, após um longo recolhimento de um mês no interior do terreiro eram apresentados à comunidade juntamente com seus orixás. Essas festas poderiam ser individuais ou de barco (quando havia mais de um Yíawô). Após toda a louvação litúrgica e a acolhida de toda a comunidade havia um grande banquete, tomando-se o cuidado de se preparar uma mesa para as autoridades dos diversos terreiros e outras mesas para o público participante.

Do apogeu à decadência

Com as mudanças do perfil religioso do estado de Rondônia, a substituição dos governantes da capital por governantes do interior, muito mais afeitos aos cultos ne-



opentecostais e às mudanças da própria população que continuava a migrar, ao sabor de cada oportunidade, o terreiro de Dona Eunice começou uma trajetória descendente nos anos 1990. Nos anos 2000, seus próprios filhos já haviam se integrado, por vias de namoro e companheirismo, a outras igrejas locais e seu filho mais velho havia sofrido um violento assassinato dentro do próprio espaço do terreiro, numa ação que muitos julgaram comandada pelo crime organizado da cidade.

A casa já não era a mesma e a frequência diminuía. A proibição do garimpo de ouro no Madeira, durante o governo Collor de Mello fez com que a Yialorixá perdesse uma de suas principais fontes de renda. Por outro lado, muitos citam que desavenças familiares foram fazendo com que ela vendesse suas propriedades no bairro Areal e terminasse por não concluir o Palácio de Oxum Aladê.

Deprimida pela morte de um dos filhos e a prisão de outro, além da conversão pentecostal de todos, Dona Eunice finalmente sucumbiu à depressão e morreu em 24 de abril de 2006, logo pela manhã, após deixar posta a mesa do café para seus filhos e netos.

Imediatamente os filhos partiram o que havia sobrado da herança, destruíram os artefatos de santo e os assentamentos do terreiro, deixando intacta somente a pedra de Nanã, que ainda permanece no mesmo local. O Terreiro foi vandalizado, arrancaram seu telhado, suas portas e janelas, cavaram seus porões em busca de ouro ou alguma riqueza que ela pudesse ter guardado. Por fim a casa foi abandonada e vendida a um engenheiro local.

Hoje uma grande parte do terreno foi invadida e ocupada por moradores que ergueram suas casas na área de APP. Igrejas evangélicas e pentecostais tomaram conta de espaços ao redor e a edificação, ainda imponente do Palácio de Oxum, parece uma grande ruína mais antiga do que é, de fato, e lembrando os tempos de abertura das ruas e dos benefícios que ele

troux para a população. Pouco ou nada se fala sobre Dona Eunice. Seu túmulo encontra-se no cemitério de Santo Antônio e recebe poucas visitas. Um pequeno ramo mais distante da família, em Porto Velho permanece vinculado aos cultos de terreiro. Seus filhos aderiram a outras igrejas sucessivamente, mas a marca de uma mulher que saiu da miséria, chegou a uma grande prosperidade e retornou à pobreza no fim da vida ficou marcada.

O terreiro é a última testemunha desses tempos. A natureza, retoma, hoje, seus espaços, considerados assombrados pela nova população residente nas imediações. Certamente a história de Mãe Eunice da Oxum e de seu terreiro auxiliam a entender a própria história de Porto Velho e de suas transformações sociais, culturais e mentais, algo que ainda precisa ser escrito com muitos outros pormenores.

Referências

ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral**. 2.^a ed. ver. e atual. Rio de Janeiro: Editora da UFGV, 2004.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Repensando a pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

CALDAS, Gessiane de Oliveira. **Espaços Urbanos – Uma Produção Popular – Qualificação e Requalificação do Bairro George Américo – Feira de Santana – Salvador – BA** (1987 – 1998). Dissertação de Mestrado – Mestrado em Arquitetura e Urbanismo, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Bahia – UFBA, 1998.

CATANHEDE, Antonio. **Achegas para a História de Porto Velho**. Manaus: s/ed., 1950.

FERREIRA, Manoel. **A Ferrovia do Diabo**. São Paulo: Melhoramentos, 1982.

FUAO, Fernando Freitas (Org.). **Arquiteturas fantásticas**. Porto Alegre: UFRGS, Ed. Universidade, 1999.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.



GUSMÃO, N.M. "Linguagem, cultura e alteridade: imagens do outro". In: **Cadernos de pesquisa**, Fundação Carlos Chagas n.107, julho, 1999.

HELER, A. "Sobre os preconceitos" In: **Cotidiano e a História**. São Paulo: Paz e terra, 1988.

LIMA Mara Valéria de. A Umbanda em Rondônia. Florianópolis: **XXVIII Simpósio Nacional de História**. 2015.

MAGGIE, Yvonne. **Medo de Feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro. Arquivo Nacional. 1992.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. São Paulo: Loyola, 1998.

MENEZES, Nilza. **Arreda Homem que aí vem mulher**, São Paulo: Fortune, 2009.

MONTENEGRO, Antonio Torres. **História Oral e Memória**. A cultura popular revisitada. São Paulo: Ed. Contexto, 1994.

ORTIZ, Renato. **A Morte Branca do Feitiço Negro**. Petrópolis: Vozes. 1978.

REIS, João José. **Domingos Sodré**: um sacerdote africano. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

PAULA, Carlos Eduardo Artiaga; SILVA, Ana Paula da e BITTAR, Cléria Maria Lôbo. **Vulnerabilidade legislativa de grupos minoritários**. São Paulo, Universidade de Franca, Viçosa, Universidade de Viçosa. 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br>. Data de acesso: 08/07/2018.

SANTOS, Gevanilda Gomes. SILVA, Maria Palmira da. **Racismo no Brasil**: Percepções da Discriminação e do Preconceito no século XXI. São Paulo: Perseu Abramo, 2005.

SÉGUIN Edouard. **Minorias e grupos vulneráveis**: uma abordagem jurídica. Rio de Janeiro: Forense; 2002.

SETTERINGTON, Ken. **Marcados pelo Triângulo Rosa**. São Paulo: Melhoramentos, 2017.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues & FONSECA, Dante Ribeiro da. **História Regional**: Rondônia. Porto Velho: Rondoniana, 1998.

VERGER, P. F. **Ewé**: o uso das plantas na sociedade Iorubá. São Paulo: Companhia das Letras. 1995.

WOODWARD, K. "Identidade e Diferença: Uma Introdução teórica e conceitual" In: SILVA, T. **Identidade e Diferença**. A perspectiva de estudos Culturais. Petrópolis/RJ: Vozes, 2000.

-----//-----

Abstract: This article is one of the results of the research on the Terreiro called "Oxum Aladê" located in Porto Velho / RO, but known by several names such as: Terreiro da Mãe Eunice, Terreiro do Seu Zé Pelintra, Terreiro da Dona Paulina Sete Dedos or Palácio de Oxum. The duration of the research was two years, 2016 and 2018. At first caught our attention the ruins of the terreiro, vandalized and claimed by the forest and the biography of Mãe de Santo itself, Yalorixá Dona Eunice Monteiro de Oliveira and her relations with political and economic power in the city of Porto Velho between the years 1976 to 2006. Seen as a powerful sorceress, she was feared, loved and requested by local politicians. But the changes in the migratory context in the state of Rondônia and the religious profile of the population brought some adversity. Finally, the politicians who came to her asking for services and demands, now went to evangelical churches in the hope of being blessed by the pastors and getting the increasing number of votes of the faithful. As documentary sources we used newspapers of the time and the judicial process of the death of one of his biological sons. We also used testimonials from old regulars, usually columnists and samba dancers who frequented the place for services and fun. Two interview systems were used for data collection: the free-narrative-oral and the testimony.

Keywords: Porto Velho; Mother Eunice of Oxum; Terreiro cults; Conflicts.

AFROS & AMAZÔNICOS



AMAZÔNIA(S) NA POLIFONIA DOS DISCURSOS E NAS PRÁTICAS DE OCUPAÇÃO

Amazon(s) in the Polyphony of Discourses and Occupation Practices

*Maria do Socorro de Sousa Araújo**

Resumo: Este artigo trata da ocupação recente da Amazônia brasileira, notadamente no que concerne às concepções com as quais os agentes sociais constroem múltiplas experiências. De maneira geral, o mundo amazônico constitui-se por um emaranhado de imagens que foram se formulando ao longo dos últimos cinco séculos, tanto por visitantes diversos, viajantes exploradores, “homens de negócios”, aventureiros, emissários reais, militares, religiosos etc., e mesmo pelas populações nativas tradicionais (ou não) que no coletivo de suas singularidades culturais ajudam a construir lugares simbolizados ora pelo exotismo, ora pela exuberância. Assim, apresentamos um mapeamento da Amazônia brasileira, durante o século XX, com abordagens em três “tempos oficiais”, que apesar de características distintas dizem do *abrasileiramento* dos territórios amazônicos, em nome de uma disseminada “unidade nacional”. Na tríade demarcada pelas Linhas Telegráficas de Mato Grosso ao Amazonas (Primeira República), pela Marcha para o Oeste (Era Vargas) e pelo Plano de Integração Nacional (governos militares), estão os propósitos de modernidade, civilidade e disciplinarização dos múltiplos espaços e das distintas populações.

Palavras-chave: Amazônia; Sertões amazônicos; Amazônidas; Colonização.

Introdução

A Amazônia é um espaço humano plural, de muitas vivências acumuladas e por isso mesmo, de muitas condições plurais onde populações nativas e/ou migrantes conviveram e continuam convivendo com a diversidade sócio-político-cultural e as adversidades próprias do lugar a pelo menos cinco séculos de história. Grosso modo, Amazônia é um termo que enuncia lugares e circunstâncias como, por exemplo, floresta tropical, selva, floresta equatorial e/ou pluvial, lugar longínquo, espaço indígena, natureza indomada, pulmão do mundo, etc. Geograficamente, é uma parte do continente americano constituída por uma imensa floresta úmida que compõe a Bacia Fluvial Amazônica, cujo tamanho atinge cerca de sete milhões de quilômetros quadrados. Parte da dimensão continental desse território pertence ao Brasil

(60%), e os outros 40% do território e do multiculturalismo é partilhado entre Peru, Colômbia, Venezuela, Equador, Bolívia, Guiana, Suriname e Guiana Francesa.

Decorrentes das produções científicas (séculos XVIII e XIX), os determinismos foram procedimentos capazes de explicar bio-tipos e condutas humanas. No caso da Amazônia, as condições ambientais/climáticas eram suficientes para que europeus conferissem qualidades depreciativas às populações nativas, concebendo-as como inconfiáveis, preguiçosas e indolentes. A floresta tropical também identificada como selvagem e primitiva era pensada como lugar de incivilizados, rudes, grosseiros, incultos, insensíveis, etc., o que ajudava a estabelecer estágios de desenvolvimento humano – pensamento predominante dos naturalistas europeus – numa linha evolutiva que ia do primitivo ao moderno.

Por serem esses os referenciais impostos ao mundo ocidental e pelo fato desses conhecimentos passarem pela propalada *verdade das ciências*, coube ao “Novo Mundo” e, especialmente, às

* Docente do Curso de Licenciatura em História e do Programa de Mestrado em Ensino de História (Profhistória) da Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT). Possui Doutorado em História pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).



populações nativas a chancela de povos atrasados que habitavam lugares tomados como exóticos. A dimensão e consistência desses saberes foram tão eficazes que em certa medida continuam alimentando muitas falácias no século XXI.

Essa compreensão-verdade europeizada e estereotipada, que determinou graus da condição humana, atravessou os tempos. Investigando a compreensão da “gente de fora” sobre o ritmo dos seringueiros da Amazônia, durante a Segunda Guerra Mundial, quando o Brasil vendia borracha aos Estados Unidos para que estes se fortalecessem nas frentes de combate, Garfield constatou o seguinte:

Em 1940, William La Varre, membro da *Royal Geographical Society* e da *American Geographical Society*, observou, a respeito da sua jornada nas florestas tropicais da América do Sul: “A selva não é amiga de ninguém. Alguns homens ficam loucos lá. Loucos com a escuridão, loucos com o calor, loucos com quarenta dias de chuva, loucos consigo mesmos”. No seu *Let's See South America* (1939), Anna Witherspoon se maravilhava com a “grande variedade e a abundância de vida animal e vegetal” nas florestas tropicais, mas reclamava que “o clima quente e a natureza induziam à preguiça”, que os homens trabalhavam “apenas o suficiente para prover suas necessidades básicas. Eles são despreocupados e irresponsáveis”. (Numa pesquisa do final de 1940 feita pelo *Office of Public Opinion*, os entrevistados tiveram de escolher, entre dezenove adjetivos, aqueles que melhor descreviam todos os habitantes das Américas Central e do Sul: entre 40 e 50% escolheram “destemperados”, “emocionais”, “supersticiosos”, “atrasados”, “preguiçosos”, “ignorantes” e “suspeitos”, enquanto apenas 5% escolheram “eficientes”). (GARFIELD, 2009, p. 34)

Reiteradamente, essas concepções foram tão bem sedimentadas que na atualidade facilmente encontramos pessoas reprovando a cultura indígena e a demarcação de suas terras porque pensam assim: “o índio não trabalha, é um preguiçoso e, portanto, se não vai produzir nada não precisa de tanta terra”, ou ainda “aqui só não vai pra frente porque tem esses índios

que não fazem nada o tempo inteiro”. Esses discursos – que não são poucos e pronunciados não somente por leigos – estão pautados pela idealização de um progresso linear, *coisificado*, que atribuem limitações cognitivas às populações nativas.

Na modernidade, o processo civilizatório e a busca pelo acúmulo de riquezas materiais se deram a partir da dominação mercantil incluindo a “domesticação” de lugares, produzindo os colonizadores de um lado e os colonizados na outra ponta das operações; a partir disso, as práticas de *civilidade* instauraram conflitos interétnicos e estabeleceram confrontos em torno da exploração/apropriação de recursos naturais, sobretudo, em terras latino-americanas.

Segundo Gonçalves (2005, p. 40), os espaços, recursos naturais e populações da Amazônia brasileira correspondem à cerca de 50% da extensão territorial do país, e possuem um imenso reservatório de recursos naturais que provoca muita cobiça aos diversos interesses nacionais e internacionais, sejam políticos e/ou empresariais. As várias maneiras empregadas no uso-usufruto-apropriação-exploração das terras e riquezas naturais têm contribuído para debilitar a vida das populações nativas como patrimônio e agentes culturais amazônicos, especialmente, na segunda metade do século XX.

Mineradores, fazendeiros, pecuaristas, madeireiros, índios, caboclos ribeirinhos, extrativistas, pequenos produtores, militares, grandes e médios empresários, funcionários públicos, garimpeiros, seringueiros, castanheiros, açazeiros, posseiros, retireiros, comerciantes e comerciantes, religiosos, ambientalistas, ecologistas, estudiosos e cientistas são agentes que atuaram e continuam agindo, tentando estabelecer suas *verdades* sobre a Amazônia. Seja por confrontos abertos ou por alianças e de forma explícita ou dissimulada, há uma pluralidade de discursos e práticas cotidianas que produzem todo tipo de imagem *da* e *sobre* a Amazônia, que atravessam séculos.



Os espaços amazônicos sempre foram habitados por populações nativas e outras que aprenderam a lidar com as adversidades da natureza para dela se sustentarem. Mesmo portadores de conhecimentos específicos dos usos, manejo e monitoramento da floresta e de outros recursos naturais, quando os interesses dos “de fora” estão voltados para a exploração de riquezas, esses povos são negligenciados pelos *novos ocupantes* e pela Nação. Não é de se estranhar também que alguns conhecimentos científicos patenteados por seus autores, que circulam no mundo acadêmico, tenham tido sua base empírica no contato com esses povos, nas suas experiências de vida e na apropriação de seus saberes. As *drogas do sertão*¹, por exemplo, têm fomentado parte do conhecimento e do progresso nacionais. Nessa perspectiva, Gonçalves diz que:

Qualquer engenheiro florestal, zoólogo, botânico, geógrafo ou geólogo sabe o quanto dependem do conhecimento dessas populações para realizar suas pesquisas, para identificar espécies de animais e vegetais, conhecer seus hábitos. Muitos doutores sabem que suas teses deveriam partilhar a autoria com muitos caboclos da Amazônia. [...] Qualquer pesquisador da área de ciências naturais sabe o quanto as suas teses sobre a Amazônia dependeram do saber dessas populações indígenas, caboclas, extrativistas. (GONÇALVES, 2005, p. 39-40)

As análises de Gonçalves tratam das formas de apropriação indevida de conhecimentos empíricos subsidiando estudos acadêmicos (ou não) e, posteriormente, sendo transformados em *verdades acabadas*, sem o reconhecimento da fonte primária. Na perspectiva dos propósitos a que se destinam, os resultados podem gerar um efeito devastador levado a cabo por duas circunstâncias: uma é a condição de legitimidade que o conhecimento adquire

1. “Drogas do sertão” foi uma denominação atribuída aos produtos nativos tropicais, oriundos dos sertões brasileiros e inexistentes nos circuitos europeus. Pela condição singular que apresentavam esses produtos (castanhas, guaraná, urucum, cravo canela, baunilha, entre outros), se equiparavam às especiarias orientais para os exploradores europeus, ou não.

pelo lugar de produção seja pela profissão, posto de ensino ou por uma categoria de letrados que, “é em função deste lugar que se instauram os métodos, que se delineia uma topografia de interesses, que os documentos e as questões, que lhes serão propostas, se organizam” Michel de Certeau (2000, p. 67); a outra, passa pelas formas de aplicabilidade do conhecimento elaborado e o uso de aparatos tecnológicos sofisticados.

Os olhares (da modernidade) sobre a Amazônia, em geral, parecem não reconhecer a autonomia das populações nativas que elaboraram (e continuam) um jeito próprio de viver e, em função disso, é inevitável que estas sejam sempre tratadas na condição de tuteladas. Nessa ótica, os povos da floresta são considerados incapazes de projetar a Amazônia para o Brasil. As políticas oficiais tinham e continuam tendo essa concepção, por isso, as autoridades governamentais tomadas pela ideia modernizadora de gestão de pessoas e de lugares entenderam como indispensável criar instâncias de poderes específicos para o gerenciamento da Amazônia. Dessa forma, há mais de um século, a criação de órgãos públicos e programas oficiais são anunciados prometendo desenvolvimento e civilidade para a Amazônia.

Os sertões amazônicos “amansados” e brasileiros

No decorrer do século XX, os governos brasileiros mostraram preocupações geopolítica e econômica com a Região Amazônica, através de discursos e práticas que enfatizavam a integração nacional, ou seja, o Brasil republicano começou a se preocupar não apenas com seu desenho geográfico e menos ainda com a pluralidade cultural disseminada por toda sua extensão, mas com a possibilidade de (re) conhecer e delimitar melhor os territórios e transformar a natureza em riquezas nacionais. Essa condução política pode ser pensada em três ações distintas que, no entanto, estabelecem entre si uma correspondência direta com a ideia de moderni-



zação e desenvolvimentismo: as Linhas Telegráficas, a Marcha para o Oeste e o Programa de Integração Nacional (PIN).

O Brasil entrou no século XX embalado por uma república prestes a ser edificada, sob a ótica de duas concepções: de um lado, o liberalismo defendido pelos ruralistas cafeicultores, que viam nos princípios federalistas a forma de assegurar seus propósitos político-econômicos; de outro, o positivismo defendido, sobretudo pelos militares do Exército que tinham na figura do general Benjamim Constant B. Magalhães (1836-1891), sua expressão maior. Pela filosofia de Augusto Comte, o trabalho pedagógico de Constant se preocupava com a educação dos espíritos, pois esse seria o método de produzir uma organização da sociedade no *estado positivo* da ordem o do progresso.

No início da República, a modernização significava a necessidade de lugares, povos e riquezas naturais, pouco ou nada conhecidos, serem rastreados e incorporados à nação através dos sistemas de transportes ferroviários e redes de comunicação, visando ao desenvolvimento e progresso sócio-político-econômicos, que significavam, sobretudo, uma incorporação prática da Amazônia à nação brasileira. Já nas primeiras décadas do século, o trabalho das comunicações e (re)afirmação das fronteiras tiveram a ação efetiva do então militar do Exército Cândido Mariano da Silva Rondon, cujos trabalhos por ele chefiado catalogaram fauna, flora, rios e populações indígenas, instituíram comportamentos, geograferam territórios e propagaram um ideário nacionalista.

No final do século XIX, como afirmou Arruda (2006, p. 129), a natureza tornou-se “o depositário de um sentido comum de pertencimento. As narrativas sobre o espaço, especialmente as da geografia e da história, empregaram enorme esforços na delimitação e individualização das culturas e do território particularmente quando em confronto com outros territórios e culturas fronteiriças”. Nesses termos, o

sertão² era o espaço inculto e, para além disso, o amazônico seria concebido como primitivo e selvagem que conservaria uma gente indomável. Então, “civilizar” a Amazônia para fazer parte da República era o grande desafio.

A instalação de sistemas de comunicação e transportes mais eficientes sempre esteve na pauta dos debates sobre políticas de desenvolvimento e, com eles, os projetos de povoamento e ocupação das regiões interioranas, incluindo as indígenas. Os insistentes discursos de parlamentares do “norte” ressaltando os riscos de invasão das fronteiras e/ou conflitos entre índios e migrantes, bem como a imperiosa necessidade de acabar com o “isolamento” da região amazônica, levaram Cândido Rondon a se colocar como o representante mais oportuno para oficializar esse compromisso com a nação.

Os estudos *científicos* e as Linhas Telegráficas, estendidas entre os estados de Mato Grosso e Amazonas pela Comissão Rondon, no começo do século XX, posteriormente, contribuíram para acelerar outros investimentos em modernização e civilidade como, por exemplo, a fundação de cidades e a exploração do subsolo. Na segunda metade do século, as intensas derrubadas da floresta para formar campos de pastagens, a abertura de estradas retalhando as terras dos índios e caboclos, bem como a utilização das águas para as hidrelétricas, completam o circuito desenvolvimentista pensado para a Amazônia.

Em 1906, já existia a construção de 1.667 quilômetros de linhas e dezesseis estações concluídas, o que rendeu ao comandante Rondon uma incumbência mais abrangente: a chefia da Comissão Estratégica de Instalação de Linhas Telegráficas do Mato Grosso ao Amazonas³, em 1907.

2. O termo sertão está sendo tratado aqui como uma categoria que expressa o espaço da incivilidade, no qual a natureza ali posta assinala os limites entre o *eu* e o *outro*, o civilizado e o bárbaro, o progresso e o atraso.

3. A Comissão Rondon era composta de militares letrados como engenheiros, médicos, botânicos, zoólogos,



Entre outros povos indígenas como os Paresi, Bororo, Nhambiquaras, Ariti, etc., vários jovens foram “preparados” para os ofícios do telégrafo. Os relatórios da Comissão Rondon dão a conhecer os resultados dos trabalhos e, principalmente, o homem-chefe que construiu sua experiência naturalista-militar nos sertões amazônicos, rastreando o que julgava ser importante para si e para a nação. A oportunidade de chefiar as Linhas Telegráficas lhe possibilitou executar, na prática, os conhecimentos científicos adquiridos no Rio de Janeiro, e os sertões amazônicos se colocaram, então, como seu laboratório experimental.

Falar em modernização *da* e/ou *para* a Amazônia brasileira no século XX, é pensá-la à luz de uma idealização, na qual se inclui uma entranhada relação de tempos e movimentos. Isso não quer dizer uma transição entre o “velho” e o “novo”, mas é preciso compreendê-la a partir de múltiplas transformações transpassadas pelo ser e o devir, pelo ter e a possibilidade do acumular, pelas transmutações dos lugares, dos indivíduos e das vivências.

A “Marcha para o Oeste” e a marcha na Amazônia

Na vigência do Estado Novo (1937-1945) o governo de Getúlio Vargas lançou o Projeto “*Marcha para o Oeste*” com o intuito de promover uma integração econômica entre os sertões amazônicos e os centros urbanos do sudeste do país, ocasionando um novo desenho demográfico ao criar Colônias Agrícolas⁴ e estimular vá-

matemáticos, biólogos, além de soldados iletrados e também de civis como fotógrafos, tropeiros, guias, informantes, “piloteiros”, cozinheiros, etc. O primeiro grupo tinha função de comando e atividades geomorfológicas e demográficas, entendidas aqui como um conjunto de ações embasadas em saberes científicos e procedimentos técnicos e artísticos, visando à produção de conhecimentos oriundos da exploração racional de lugares e recursos naturais e das populações amazônicas; o segundo grupo se encarregava de serviços braçais como, por exemplo, a abertura dos picadões nas matas e abastecimento das tropas.

4. Cf. Barrozo (2008), além da Colônia Nacional de Ceres (GO) e Dourados (MT), as outras eram: Cango (GO), Bela Vista (AM), Monte Alegre (PA), Barra do Corda (MA), Oeiras (PI) e General Osório (PR).

rios deslocamentos populacionais. Propagandeado pelo Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), a Marcha tinha como premissa um modelo de minifúndios agrários a partir de distribuição de pequenos lotes de terra a agricultores pobres, pois assim valorizava o trabalhador nacional.

Numa equiparação às Bandeiras do século XVIII e XIX, articulada principalmente por Cassiano Ricardo,⁵ a Marcha era concebida como um programa de “redenção dos sertões” e se anunciava como forma de “revalorização da Amazônia”. Na esteira do progresso econômico, a abertura de uma malha viária era fundamental tanto para o escoamento da produção das Colônias quanto para viabilizar os deslocamentos migratórios. Consideramos esse movimento para o Oeste como a segunda frente demarcatória da integração nacional.

Os fluxos migratórios (litoral-sertão) soava como uma *sábia* decisão governamental nas palavras de Péricles M. Carvalho, então diretor do Departamento Nacional de Imigração, em 1941, ao dizer que

quem examinar o panorama que nosso país oferece no momento [...] vê, com pesar, que durante longos anos se processou no país o inverso do objetivo colonizador, na marcha lenta e assustadora da população rural para as cidades litorâneas do leste. (*apud* SECRETO, 2007, p. 119)

Isso nos permite dizer que a estratégia preventiva de realocar/reconduzir os sertanejos ao campo representava um alívio político para o governo, evitando, dessa forma, possíveis focos de tensões sociais urbanas.

Essa percepção foi textualmente registrada por Vargas ao lembrar e reafirmar os benefícios trabalhistas, como “presente” do Estado Novo aos trabalhadores urbanos, e que poderia se estender aos camponeses:

5. Cassiano Ricardo foi um intelectual paulista ligado a Getúlio Vargas e ao projeto do Estado Novo, escreveu o livro *Marcha para o Oeste* (1940), defendia o bandeirismo moderno como meio de construção da “brasilidade”, a partir da ocupação do interior do país – o oeste.



se não o fizermos, corremos o risco de assistir ao êxodo dos campos e ao superpovoamento das cidades, desequilíbrio de consequências imprevisíveis, capaz de enfraquecer ou anular os efeitos da campanha de valorização integral do homem brasileiro para dotá-lo de vigor econômico, saúde física e energia produtiva. [...] Não é possível mantermos anomalia tão perigosa como a de existirem camponeses sem gleba própria num país onde vales férteis, como a Amazônia, permanecem incultos, e despovoados de rebanhos, de pastagens soberbas como as de Goiás e Mato Grosso.⁶

O governo Vargas dispunha do próprio texto constitucional para abonar iniciativas de interiorizar o Brasil, ou seja, os sertões desabitados deveriam ser ocupados a partir de uma política de povoamento e o aproveitamento racional das terras públicas pelo trabalho de colonos. A atividade agrícola era política do Estado que deveria fixar o homem no campo, cuidar da sua educação rural e assegurar ao trabalhador nacional a preferência na colonização, frente ao imigrante *chegado* de outros mundos.

O historiador Alcir Lenharo (1986) investigou discursos e práticas que inventaram e embalsamaram a Marcha e assinalou o sentido desta como “a imagem da nação em movimento à procura de si mesma, de sua integração e acabamento.” (Idem, p. 15). Assim, os desdobramentos do *povo em marcha* pelos sertões representariam o empenho em fortalecer a incorporação da Amazônia ao Brasil – pela unidade nacional – e, portanto, a etapa do “revestimento” da nação constituída por uma estética político-territorial, engendrada pelos propósitos do governo e do Estado.

Além das Colônias Nacionais Agrícolas, o Estado Novo tentou (re)vitalizar a produção da borracha, sobretudo, em função dos acordos comerciais e diplomáticos

firmados com os Estados Unidos durante a 2ª Guerra Mundial. A criação do Banco de Crédito da Borracha visando retomar o aumento da produtividade do látex para exportação e a instalação do *Serviço Especial de Mobilização de Trabalhadores para a Amazônia* foram iniciativas governamentais visando revigorar o movimento dos seringueiros amazônicos, que obtiveram melhores rendimentos até a primeira década do século XX. Mesmo que de um lado houvesse o crédito e de outro os braços recrutados, também conhecidos como os Soldados da Borracha, as investidas não foram suficientes para evitar uma retração na produtividade do látex, sobretudo, quando se deu o aparecimento da borracha sintética.

No seu segundo mandato (1950-1954), Vargas criou o Plano de Valorização Econômica da Amazônia (1953), com a finalidade de incrementar a produção agrícola e o extrativismo, aproveitar a fertilidade das várzeas, explorar os recursos minerais, desenvolver a industrialização de matérias-primas, ativar a navegação e melhorar os portos e incentivar o conhecimento científico pelas pesquisas (BARROZO, 2008, p. 18). Ao que observamos, as atitudes governamentais agilizavam mecanismos para que a Amazônia se tornasse uma *unidade federada* e consistente para a Nação e assim, de fato, fizesse parte do Brasil produtivo. Porém, para além da serventia de “currais” onde pudessem acomodar os *rebanhos humanos* levados de outros lugares do país, tomar assento no mosaico nacional significava também não uma autonomia política, mas uma autossuficiência econômica.

Territórios amazônicos: modernidade e militarismo em ação

A terceira operação oficial para “nacionalizar” a Amazônia brasileira foi colocada em prática pelos governos militares, durante o regime ditatorial, entre as décadas de 1960 e 1980. Distintamente das ações/preocupações de governos civis, os comandantes militares lançaram campanhas ufanistas, anunciando uma integração nacional que se contrapunha a um

6. Trecho do discurso do então presidente Getúlio Vargas, como parte das comemorações do Dia do Trabalho, proferido no Estádio do Clube de Regatas Vasco da Gama, em 1o de maio de 1941. Arquivo Nacional, Rio de Janeiro: Fundo Agência Nacional – (Departamento de Imprensa e Propaganda – DIP), série Noticiário, sub-série Imprensa, Lata no 494.



suposto perigo de “internacionalização” da Amazônia. A essa unidade de nação se incorporavam discursos de desenvolvimento e progresso que prometiam respostas aos problemas sócio-econômicos de populações pobres, sobretudo as oriundas do flagelo das secas do nordeste.

De todos os projetos de ocupação da Amazônia, o da ditadura civil-militar (1964-1985) foi o mais intenso (e o mais contraditório) e tratou de assenhorear-se das terras, das águas, das florestas, do subsolo e dos povos dos sertões amazônicos. Contrapondo-se à invenção do argumento “internacionalização da Amazônia”, arranjado por um discurso eminentemente ufanista, inscrito na propaganda *Integrar para não Entregar*⁷, os governos militares retomaram a ideia de ocupação dos territórios amazônicos, de forma que a região deveria se tornar *mais produtiva* para o estado brasileiro, o que iria contribuir com a ideia de nação grande e vigorosa; num tom de continuidade e em nome de uma unidade nacional, outras *marchas* foram formalizadas em direção às terras amazônicas.

O legado teórico da Escola Superior de Guerra (ESG) combinado com a ideia de um estado regulador e assistencialista levaram os governos militares a se conduzirem pelo que chamavam de “segurança com desenvolvimento”, aportada nos ditos da Doutrina e da Lei de Segurança Nacional⁸. No leque dessas combinações, o discurso da integração nacional retomava assento mais abrangente e mais convincente

7. Esse slogan foi criação e lançamento do primeiro presidente do regime civil-militar, então general Humberto de Alencar Castelo Branco, em 1966, enunciando a ocupação e exploração da Amazônia brasileira e instigava programas governamentais como, por exemplo, o Projeto Rondon que se notabilizou com esse lema.

8. Princípios militares, oriundos da Guerra Fria/EUA para conter o avanço soviético sobre o ocidente, que preceituam a proteção do Estado contra o “inimigo interno”. A Doutrina teve como idealizadores os militares Pedro Aurélio de Góis Monteiro (1934) e Golbery do Couto e Silva (1964), ocasionando a Lei de Segurança Nacional e tornando-se o fundamento “legal” que justificava qualquer ação civil-militar contra a subversão da lei e da ordem em vigor. Ver: FICO, Carlos. Como eles agiam: os subterrâneos da ditadura militar. 2001, p. 37-42.

para um grande público porque racionalizava o planejamento oficial de grandes projetos de investimentos e os disseminava através das redes de comunicação de massa. No dizer de Oliveira, o planejamento das ações foi assim trabalhado:

O Centro-Sul deveria ter o processo de industrialização solidificado e sua agricultura modernizada, além de participar do esforço nacional de “desenvolvimento do Nordeste” via industrialização e da ocupação, via “Operação Amazônia”, da região Norte do país. (OLIVEIRA, 1991, p. 29)

Na perspectiva do autor, destacamos o crédito à *indústria* e à *agricultura modernizada* como imperativos do desenvolvimento econômico; da mesma forma, a distinção para o Centro-Sul era um discurso que (re) afirmava a predominância desta sobre as demais regiões e atividades produtivas, ignorando os saberes e experiências regionais. Em um encontro realizado em 1967, chamado de “Operação Amazônia”⁹, vários políticos, profissionais técnicos e empresários do sudeste estudaram e planejaram, detalhadamente, a viabilidade de ocupação e exploração econômica das terras amazônicas, promovendo o retorno dos “paulistas” aos sertões como os fatores do progresso e da modernidade nacional.

No decreto que criou o Plano de Integração Nacional¹⁰ (1970) o governo do general Emílio Garrastazu Médici definiu como argumento a “urgência e o relevante interesse público de promover a maior e a mais rápida integração à economia nacional das regiões compreendidas nas áreas de atuação da SUDENE e da SUDAM”, cujos aportes de recursos financeiros se destinariam a financiar um plano de obras de infraestrutura. A fase inicial do Programa se referia à irrigação do Nordeste e à construção imediata de duas grandes rodovias: a Transamazônica e a Cuiabá-Santarém.

9. O resultado desse “encontro de trabalho” foi publicado em um Suplemento Especial do Jornal A Folha de São Paulo, em 16 de abril de 1967.

10. Decreto Lei nº 1.106 de 16.06.1970, publicado no Diário Oficial da União em 17/06/1970. Site consultado <http://www.fiscosoft.com.br>. Acessado em 10 de junho de 2020.



Agindo assim, as campanhas publicitárias oficiais justificavam a Amazônia simbólica e fisicamente ligada ao Brasil; melhor dizendo: esses feitos significavam a confirmação de um “todo” nacional selada por alianças e/ou parcerias entre os poderes públicos das três esferas e complexos empresariais privados.

Além de estradas, os discursos anunciavam uma política de ocupação das terras que incentivava o assentamento agrário, sobretudo, numa referência às populações migrantes oriundas da seca e da pobreza do Nordeste. Nessa crença, contingentes de famílias do sudeste e sul do país também foram atraídos, mediante um bombardeio de “notícias” veiculadas sobre certas facilidades de aquisição de terras fartas e férteis disponíveis na Amazônia. Embora os programas oficiais dos governos militares incentivassem o deslocamento de pessoas de várias regiões do país em função da aquisição de terras agrícolas, boa parte dos movimentos migratórios, entre as décadas de 1960 e 1980, foi dinamizada por iniciativas particulares que se originaram na gestão dos projetos de colonização privada.

Entretanto, as formas de condução de políticas públicas e a oficialidade dos programas governamentais desse tempo militarista enleada nas teias de interesses civis possibilitaram ao mundo empresarial (brasileiro e estrangeiro) uma multiplicação do seu capital monetário-financeiro-patrimonial sem precedentes, até então. A partir de incentivos fiscais¹¹, várias agroempresas, recorrendo a créditos subsidiados, se instalaram em terras amazônicas e deram início a uma dominação dos territórios (ocupados ou não) para transformá-los subitamente em negócios muito lucrativos,

11. Preceito de natureza político-administrativa que destina benefícios financeiros públicos à iniciativa privada e esta por sua vez devolve os “préstimos” ao Estado em forma de “contribuição” com o desenvolvimento e bem-estar social como, por exemplo, o emprego e a oxigenação da economia local e nacional. Por uma relação recíproca, essa prática político-econômica muito comum no Brasil, muitas das vezes se converte em dividendos eleitoral-empresariais.

fosse com a agropecuária e/ou especulação imobiliária. A partir disso, atividades concernentes à exploração de recursos naturais renováveis como a extração de madeira e mineração foram intensificadas com propensão ao esgotamento do solo e subsolo. Porém, as atividades que mais geraram (e continuam gerando) violência foram/são o recrutamento de mão de obra que, via de regra, tem se transformado em trabalho-escravo e a invasão de territórios indígenas.

Para os povos indígenas e ribeirinhos da Amazônia – os amazônidas – os programas e projetos governamentais sempre significaram uma ameaça de desterritorialização no sentido mais amplo, que inclui o acesso à terra e a manutenção das culturas. Já para os pequenos agricultores estabelecidos (ou não), nos sertões amazônicos, há mais de meio século, o imaginário da aquisição de terras abundantes advindo do propalado discurso “homens sem terras para as terras sem homens”¹² recriava outras expectativas de sobrevivência nos sertões porque estes portavam o conhecimento de cultivar o campo. Para os *homens sem terras*, domar as matas e fazê-las produtivas seria uma atividade muito familiar pela experiência do saber-fazer, possivelmente aplicáveis à Amazônia, pois para eles – os sertanejos – o entendimento das promessas oficiais significava a provável e desejada posse da terra.

Paradoxalmente, as políticas oficiais pronunciadas em nome da segurança nacional, investiram na integração da Amazônia ao Brasil, estimulando a instalação de empresas nacionais e, sobretudo, transnacionais que exploravam e continuam explorando os recursos naturais em toda a região. Ao receberem os “préstimos” da nação, mineradores, pecuaristas, garimpeiros, empresários rurais e madeireiros

12. Frase cunhada pelo então general Emílio Garrastazu Médici, terceiro presidente militar (1969-1974), no intuito de convencer e estimular a transferência de 100 mil famílias pobres que viviam em bolsões de pobreza e tensões sociais no Sul e Nordeste brasileiros e assim, executar a ocupação da Amazônia.



estabeleceram suas empresas em territórios amazônicos, estes adquiridos oficialmente dos órgãos estatais e legalizados em cartórios; em pouco tempo os “negócios” modificaram radicalmente o funcionamento da vida e os valores e tradições habituais dos povos amazônicos. De forma geral, a concessão de grandes extensões de terra deu origem a imensos impérios fundiários, restando muito pouco a ser partilhado com aqueles que *marcharam* para enfrentar os desafios de trabalhar nas terras amazônicas.

Além disso, os investimentos estavam intimamente sintonizados com a especulação financeira da época, o que revela uma distância entre o *dito* e o *feito*. Acoplado ao ideário da integração nacional, o caso do complexo empresarial Agro-Pastoril Nova Patrocínio S. A., instalado na região do Médio Araguaia, nordeste de Mato Grosso, com administradores não brasileiros e sede em São Paulo, expressa esse tempo nacionalista em seus anúncios de 1967:

O PROJETO da AGRO-PASTORIL NOVA PATROCÍNIO S.A. conta com o apoio da SUDAM e visa a criação de bovinos, na FAZENDA PORTA DA AMAZÔNIA. A inversão total estimada para essa exploração deverá ser de Cr\$4.111.290,00. Este valor será proveniente dos recursos próprios dos empreendedores (25% do total) e dos recursos oriundos dos incentivos fiscais da Legislação do Imposto de Renda (75%). O projeto está isento de tributos por um longo período. Portanto, seus produtos terão preços reduzidos e consequentemente amplas vantagens competitivas. Assim, as perspectivas para o crescimento e valorização de suas ações, dentro de uma Amazônia com infinitas possibilidades e um fabuloso potencial de desenvolvimento, são enormes.¹³

Essa publicação dá a conhecer o jogo das cobiças que moviam os negócios na Amazônia. Por outro item do anúncio, afirmando que a prioridade financeira do investimento era transformar 75% do capi-

tal da empresa em ações preferenciais, é possível assegurar que o desenvolvimento da Amazônia abarcava exclusivamente os de “fora”, sobretudo, grandes empresários, e para os de “fora”.

Essas operações financeiras transformavam as terras amazônicas em bens de capitais e como tal, iriam produzir outras riquezas à custa da segregação das populações nativas tradicionais e dos sertanejos pobres. No texto que a empresa agropecuária Porta da Amazônia se anuncia, o que significam um “fabuloso potencial de desenvolvimento” e “infinitas possibilidades” da Amazônia? Seja como for, por certo, as populações tradicionais e imigrantes pobres não se incluem nesse modelo de desenvolvimento, ainda que as possibilidades pudessem ser mesmo infinitas.

A mineração era (e continua sendo) outra atividade revestida de muita violência para esses povos. Desde a década de 1950, empresas mineradoras adentram territórios indígenas e outros sertões para explorar o subsolo esperando arrancar da terra valiosos minérios, como ouro e diamante. A chegada de garimpeiros às reservas indígenas se intensificou com a abertura das estradas e o aparecimento de novos núcleos de povoamento, tanto quanto as hostilidades entre índios e não índios; da mesma forma, o comércio oriundo dos garimpos alterou a economia local e criou novas práticas sociais e culturais. As tensões geradas por esses convívios (garimpeiros, seringueiros, fazendeiros, madeireiros etc.) se converteram em confrontos que, muitas das vezes, chegaram a um grau extremo de violência.

Entre centenas de casos, um dos episódios que chocou a opinião pública internacional, denominado pela imprensa da época de “Massacre do Paralelo Onze”, ocorreu no começo da década de 1960, na reserva indígena Roosevelt, situada entre os estados de Mato Grosso e Rondônia e contabilizou o assassinato de quase 3.500 índios Cinta-Larga. O antropólogo Júlio C. Melatti relata:

13. Campanha publicitária do complexo empresarial-rural Agro-pastoril Nova Patrocínio S.A. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.06AB.



[...] um homem chamado Francisco de Brito, que trabalhava para a [empresa] Arruda e Junqueira¹⁴, organizou um bando de garimpeiros e pistoleiros para expulsar os Cinta Larga de suas terras. [...] Brito alugou um avião e mandou jogar açúcar envenenado e dinamite em cima de uma aldeia Cinta Larga que estava em meio de uma festa. (MELATTI *apud* SILVA *et al.*, 1989)

Comentando o papel da imprensa e tentando recompor a tragédia, o indigenista Ulisses Capozzoli (2004)¹⁵ diz que “o grupo atingiu a maloca dos Cinta-Larga à noite, com armas engatilhadas e sem fazer fogo capaz de denunciar sua presença”. Um trecho do depoimento do seringueiro Ataíde Pereira dos Santos, um dos participantes dos assassinatos, diz:

Minha tarefa era só matar o chefe dos Cinta-Larga. O índio estava isolado e era o único que não trabalhava, encostado a uma pedra, parecendo fiscalizar os outros. Aí Chico Luiz me disse: “segura o capitão deles que eu acabo com o resto”. O Chico Luiz me escalou porque confiava na minha pontaria. [...] Eu quase dormi na pontaria, mas quando apertei o gatilho o índio caiu. (CAPOZOLLI, 20/04/2004, edição 273)¹⁶

Além de afirmar que logo após a mortandade as casas dos Cinta-Larga foram incendiadas, Ataíde faz menção a uma mulher que, sem esboçar nenhuma reação, foi amarrada de cabeça para baixo em uma árvore e assassinada com um só golpe de facão por Chico Luiz, o chefe do grupo. Em outro trecho desse mesmo depoimento, Ataíde reconstitui parte do diálogo que possa ter havido com seu chefe, e insinuando *negociar* a vida e a morte de uma das mulheres Cinta-Larga, afirma ter dito: “a gente pode ficar com a mulher. Ela é nova e bonita e se você não quiser a gente leva de presente pro Amorim”; o che-

fe então teria lhe respondido: “quem quiser mulher que venha buscar mulher no mato”.

A repercussão internacional do caso “Paralelo Onze” gerou sérias denúncias de genocídio de povos indígenas no Brasil, incluindo o roubo, estupro, grilagem de terra, enganação, assassinatos, suborno, torturas e outras condutas violentas. A prática de fazer chegar alimentos, brinquedos, roupas e outros atrativos contendo veneno ou contaminados por vírus como gripe, sarampo, varíola e outras epidemias, foi (é) uma estratégia genocida muito comum porque está em jogo a posse da terra e seus recursos naturais. Ademais, esses métodos possibilitam apagar boa parte dos vestígios no caso de uma responsabilização criminal. No entanto, o que parece estarrecedor na percepção dos que vêm de longe não é mais tão espantoso para os que convivem frequentemente com a violência no campo. E isso acontece em todos os recantos amazônicos.

Nos sertões, as populações indígenas são as mais estigmatizadas porque a elas são imputadas a condição de empecilho ao desenvolvimento e ao progresso. É por essa razão que os “serviços de pistoagem” são contratados para fazer a “limpeza de área”, ou seja, o extermínio dos amazônidas.

Sobre o acesso à terra, o Estado brasileiro sempre dispôs de sua extensão territorial como um bem alienável e, portanto, do ponto de vista da cultura política, muito mais propenso a um modelo de latifúndios do que ao estabelecimento de políticas agrárias que contemplassem um número considerável de camponeses. Historicamente, isso impediu a organização de uma agricultura doméstica, ou seja, de natureza familiar (minifúndios). O primeiro governo militar (general Humberto Alencar Castelo Branco, 1964-1967) formalizou o Estatuto da Terra (Lei 4504, de 30/11/64) constando conceitos como imóvel rural, propriedade familiar, empresa rural, política agrícola e reforma agrária, entre outros, definindo também a função social da terra.

14. O sobrenome Junqueira refere-se ao seringalista Antonio Mascarenhas de Junqueira, que ficou conhecido e “respeitado” em Mato Grosso pela sua prática de assassinar índios.

15. Disponível em: <http://www.observatoriodaimprensa.com.br>. Acesso em 20 de maio de 2020.

16. Site consultado: <http://www.observatoriodaimprensa.com.br>. Acesso em 20 de maio de 2020.



Embora a referida lei abarcasse diversas situações ainda não foi suficiente para dar respostas aos conflitos rurais, mesmo porque seu uso enquanto *corpus* jurídico privilegiou um modelo de colonização privada em detrimento da propriedade familiar. Gonçalves fala do desdobramento dessa lei:

Em 1964, o governo militar instituiu o Estatuto da Terra, a terceira normatização do estado sobre o assunto, que, embora em seu corpo estabelecesse critérios que visavam fortalecer a empresa rural e condenassem o latifúndio improdutivo, deixou-nos um legado de extrema concentração fundiária, além de consagrar a ideia de que uma grande propriedade modernizada era um objetivo a ser estimulado. (GONÇALVES, 2005, p. 51)

No decorrer das últimas cinco décadas, esse legado que trata o autor ganhou mais densidade com as parcerias entre o poder público e a iniciativa privada. Com a subvenção do Estado (SUDAM, BNDES, BIRD etc.), vários programas e projetos foram instalados na Amazônia com a justificativa de promover o desenvolvimento sócio-econômico da região. Por exemplo, o Projeto Jari (produção de celulose, 1967), Zona Franca de Manaus (1967)¹⁷, Projeto Carajás¹⁸ (extração de minério de ferro, década

17. Podemos pensar a Zona Franca de Manaus (Decreto-Lei no. 288, de 28/02/1967) como um protótipo de ocupação e desenvolvimento que foi rompendo os sertões, em que a industrialização se impôs ao extrativismo com a promessa de um progresso inaugural que se realizava na esteira das inovações das telecomunicações, na indústria de componentes eletrônicos e montadoras de automóveis. Em que pese as alterações urbanas, a Zona Franca era/é um progresso em que os postos de trabalho mais graduados pouco absorvia os amazônidas.

18. Com a escassez de manganês nos Estados Unidos (década de 1960), representantes da transnacional norte-americana United States Steel começaram a pesquisar o subsolo amazônico em busca desse minério, o que foi confirmado posteriormente. Com quase 900 mil quilômetros quadrados, a área da mineradora abrange terras do sudoeste do Pará, norte de Tocantins e oeste do Maranhão. Denominado de Projeto Carajás na década de 1970, este tinha como objetivo a exploração de minério de ferro, ouro, estanho, bauxita (minério de alumínio), manganês, níquel e cobre. A intensidade da mineração tornou Carajás a mina mais rica do mundo.

de 1970), Serra Pelada¹⁹ (extração de ouro, década de 1980) etc., pouco ou nada contribuíram com a promoção das populações autóctones e pobres da Amazônia.

Buscando conclusões

A Amazônia brasileira que no passado colonial era subscrita como lugar exótico, distante e periférico, no presente (sec. XX) tornou-se demasiadamente cobiçada pelo volume e exuberância da madeira, pelas reservas de minérios, pelas bacias fluviais que possibilitam a construção de hidrelétricas e pelas grandes extensões de terra para o cultivo da agricultura e pecuária extensivas. Ainda que em condições precárias, convém sinalizar o sentido que ocupavam os ramais de comunicação representados pelas rodovias Transamazônica (BR 230), Cuiabá-Santarém (BR 163), Cuiabá-Porto Velho-Rio Branco (BR 364) e a Belém-Brasília.

Nesse processo de unidade nacional (século XX), a Amazônia brasileira comporta adversidades sócio-econômicas e culturais que vão do extrativismo à industrialização, da mineração ao *progresso* do agronegócio e à produção de energia (hidrelétricas). Esses territórios amazônicos continuam em disputas construindo situações e lugares onde as ações humanas alocam a vida humana numa imponente

19. Situado no sul do estado do Pará, Serra Pelada tornou-se o maior garimpo a céu aberto do mundo, com uma produção superior a 30 toneladas de ouro enquanto funcionou. No auge das explorações tinha uma das maiores concentrações de pessoas na Amazônia, (aproximadamente 100 mil garimpeiros) trabalhando em condições precárias de higiene, saúde e sociabilidade. Além da enorme depredação ambiental, eram comuns os acidentes de trabalho como soterramento em função de sucessivas quedas das escadarias e barrancos despençados, problemas dermatológicos pelo contato com umidade e águas contaminadas, problemas respiratórios em decorrência do refino do ouro tratado com mercúrio, entre outros. Por direito de contrato, a exploração da mina deveria ser feita pela Companhia Vale do Rio Doce, mas o governo militar decretou uma intervenção, comandada pelo então major Sebastião Rodrigues de Moura – o Curió – que, de posse de um mandato eletivo, se tornou o político-militar a comandar a produção da mina, as pessoas da mina, os negócios da mina e a região da mineradora como se fosse seu próprio quartel onde os comandados são obrigados a se comportarem com a devida submissão.



“geografia socialmente seletiva”, como define Gonçalves (2005, p. 109). Ainda com esse autor, podemos entender essas adversidades a partir de “o modelo de desenvolvimento que se alastrou por toda região, importado de outros lugares, de experiências estranhas, avessas ao lugar, sem incluir ou incorporar as populações nativas, que de fato têm a experiência de lidar com o patrimônio amazônico”, ao invés de um território soberano povoado por diferentes povos autossuficientes.

Sem pretendermos definir ou formular quaisquer verdades, mas mapeando discursos e práticas, a Amazônia é um debate complexo, passível de muitas outras interpretações e/ou decifrações, e está para além das fronteiras de sua história e da história do Brasil. Seja pelos Centros Agrícolas da República Velha, pelas Colônias Nacionais Agrícolas da Marcha para o Oeste, durante o Estado Novo, ou ainda pelas promessas e projetos de modernização do *Integrar para não entregar*, a ocupação e exploração das terras amazônicas, incluindo o Centro-Oeste brasileiro, não conseguiram estabelecer o povoamento com a produção de bem-estar social para as populações que lá habitam, conforme professavam os discursos oficiais e empresariais.

Referências

ARRUDA, Gilmar. **O chão de nossa história: natureza, patrimônio e identidade.** In: Patrimônio e Memória (ISSN – 1808–1967). Assis, UNESP – FCLAs – CEDAP, v.2, n.2, 2006.

BARROZO, João Carlos (Org.). **Mato Grosso: do sonho à utopia da terra.** Cuiabá: Edufmt/Carlini & Caniato, 2008.

CAPOZOLLI, Ulisses. 20/04/2004, edição 273. Sites consultados: <http://www.observatoriodaimprensa.com.br>. Acesso em: 20 de maio de 2020. <http://www.fiscosoft.com.br>. Acesso em: 10 de junho de 2020.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FICO, Carlos. **Como eles agiam:** os subterrâneos da ditadura militar. Rio de Janeiro: Record, 2001.

GARFIELD, Seth. A Amazônia no imaginário norte-americano em tempo de guerra. In: **Rev. Bras. Hist.**, vol. 29, nº. 57. Dossiê: O Brasil visto de fora. São Paulo: junho 2009.

GONÇALVES, Carlos Walter P. **Amazônia, Amazônia.** Rio de Janeiro: Contexto, 2005.

LENHARO, Alcir. **Sacralização da política.** Campinas: Papirus, 1986.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino. **Integrar para não Entregar.** Políticas Públicas e Amazônia. Campinas: Papirus, 1991.

SECRETO, Maria Verónica. **A ocupação dos “espaços vazios” no governo Vargas:** do “Discurso do rio Amazonas” à saga dos soldados da borracha. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, nº 40, julho-dezembro de 2007.

SILVA, Marilene Corrêa. **O Paiz do Amazonas.** Dissertação de Mestrado. PUC, São Paulo, 1989.

-----//-----

Abstract: This paper deals with the recent occupation of the Brazilian Amazon, notably with regard to concepts whose social agents build multiple experiences. In general, the Amazonian world is made up of a tangle of images formulated over the last five centuries, both by several visitors, explorer travelers, “business man”, adventurers, royal emissaries, military, religious, etc., and even by native population, traditionals (or not), which in the collective of their cultural singularities help to build symbolized places sometimes by exoticism, sometimes by exuberance. Thereby, this study presents a mapping of the Brazilian Amazon, during 20th the century, with approaches in three “official times”, which, despite their different features, is about of *abrasileiramento* of Amazonian territories in the name of a disseminated “national unit”. In the triad demarcated by Telegraph Lines from Mato Grosso to Amazonas (First Republic), by March to the West (Vargas Age) and by National Integration Plan (military governments) are the modernity of purposes, civility and disciplining of multiple spaces and distinct populations.

Keywords: Amazon; Amazonian hinterlands; Amazonian.

AFROS & AMAZÔNICOS



A DOENÇA DE MINAMATA NA AMAZÔNIA: REALIDADE URGENTE OU DELÍRIO AMBIENTALISTA?

Minamata Disease in the Amazon: Urgent Reality or Environmental Delusion?

*Joesér Alvares da Silva**

Resumo: Nesse trabalho intentamos questionar a provável ocorrência da doença de Minamata na região amazônica como suposto impacto ambiental exclusivo e resultante da atividade garimpeira durante os últimos quarenta anos. Procurando entender tal temática a partir de pressupostos históricos norteadores, intentamos analisar, preliminarmente, as origens epistemológicas da substância química denominada mercúrio e seu emprego nas mais diversas atividades humanas desde séculos, especialmente suas relações com a extração aurífera através da amalgamação, uma técnica milenar que subsiste até a contemporaneidade. Dessa forma, e, comparando a literatura de referência sobre a questão, localizamos a problemática da poluição química por esse elemento da Tabela Periódica (Hg) na saúde humana, distinguindo-a em suas especificidades e origens, conforme a nomenclatura, bem como seu alcance não apenas enquanto fenômeno regional ou local, mas, como fenômeno complexo de âmbito mundial que atinge praticamente todos os biomas conhecidos em maior ou menor grau. Em relação ao fenômeno amazônico, procuramos desvelar alguns precedentes históricos da intensa atividade mineradora colonial no Brasil e na América Espanhola, que, somados, extrapolariam os despejos químicos mercuriais realizados no último século nessa região, arguindo por fim, pela necessária ponderação quanto às políticas públicas ambientais em relação aos fenômenos sociais envolvidos, bem como à defesa de estudos mais rigorosos e conclusivos que abordem tal temática para além da especulação midiática.

Palavras-Chave: Mercúrio; Contaminação Ambiental; Garimpo; Direitos Humanos; Amazônia.

Introdução

Quando Jacques Cousteau visitou os garimpos do Rio Madeira em sua famosa expedição no ano de 1982, deparou-se com uma situação insólita: os garimpeiros de modo em geral, utilizavam mercúrio metálico para extrair o ouro do leito do rio, e pior, aparentemente sem qualquer cuidado, desperdiçavam uma boa parte do metal ao lavarem o material concentrado para obter a mistura rica em minério aurífero, e, ao queimá-la ao ar livre, também não se davam conta da toxicidade da fumaça gerada no processo, ignorando ainda, que o vapor do mercúrio levado pelas correntes de ar, contaminava além deles mesmos, o rio e seus peixes, o solo e a floresta.

O alerta dado ao público dois anos depois, com a publicação de um livro e a

divulgação de um vídeo sobre a insalubridade que grassava naquele pedaço da selva, anunciou ao mundo, uma das últimas corridas do ouro na Amazônia, considerada à época, o “pulmão do planeta”, bem como, sua contaminação química.

A possibilidade de que se repetisse na região, a tragédia que afetara a cidade de Minamata, no Japão, quase três décadas passadas, fez com que a comunidade acadêmica se mobilizasse no sentido de pesquisar e tentar dimensionar os níveis de contaminação existentes, bem como, forçou o poder público a realizar campanhas de conscientização sobre o emprego do mercúrio junto à comunidade garimpeira, além de implementar uma legislação rigorosa na tentativa de controlar o uso do mercúrio de modo geral.

Passados quase quarenta anos desse primeiro alarme, inúmeros artigos, dissertações e teses foram produzidas. Gran-

* Bacharel em História pela UNIR (2003). Mestre em Direitos Humanos e Promoção da Justiça pela UNIR/EMERON, 2020.



de parte desses estudos têm corroborado a hipótese de que a mineração artesanal seria a principal responsável agora, por uma contaminação generalizada da região amazônica, haja vista que, a corrida do ouro iniciada em Serra Pelada, havia se espalhado pelo vale do Tapajós, alcançando o Rio Madeira e se estendido até Roraima, extrapolando inclusive, as fronteiras nacionais.

O alto preço do ouro no mercado internacional, a mobilidade da mão-de-obra oriunda de um setor agrícola sem incentivo e a falta de oportunidades de trabalho nas áreas urbanas atraiu uma imensa população não especializada que rapidamente se adaptou ao ambiente amazônico utilizando métodos rudimentares, a princípio, mas que foi aprimorando as técnicas para extrair o ouro em pó de forma mais eficiente e barata, aperfeiçoando as práticas garimpeiras na captação do minério aurífero, na medida de sua crescente escassez, mas repetindo a mesma forma milenar na apuração do metal.

Toneladas de ouro extraídas dos rios e igarapés ao longo da lavra garimpeira estimularam as economias locais em crise, fazendo surgir cidades temporárias de um dia para o outro no meio da selva. Algumas se consolidaram como áreas urbanizadas, enquanto outras desapareceram. Estradas foram abertas, e todo um comércio indireto movimentado pela corrida do ouro fomentava as finanças e os negócios. Nesse período, a Amazônia brasileira vivia o último ciclo do ouro no continente americano desde a época colonial, dessa vez, estimulado pela expansão da fronteira agrícola durante o Regime Militar.

Os estudos pertinentes à contaminação do mercúrio pela mineração aurífera em território nacional, parecem apontar esse último ciclo do ouro como único período em análise, ignorando os períodos anteriores a este, nos quais a extração aurífera grassou pelas demais regiões brasileiras, e onde o mercúrio era amplamente utilizado como parte do processo extrativo,

primeiramente com os bandeirantes, posteriormente nas casas de fundição e depois, com a mineração industrial a partir do período imperial, cuja prática se estendeu ainda ao período republicano.

Na atualidade, grande parte da literatura científica que analisa a contaminação ambiental por mercúrio na região amazônica apresenta um foco quase unânime em função da mineração artesanal, colocando em segundo plano as emissões industriais e naturais aferidas nos últimos anos, reforçando o discurso midiático e alarmista da tragédia iminente¹, influenciando no endurecimento da legislação ambiental na repressão e no controle policial, reforçando a criminalização da atividade garimpeira, que, sob a atual legislação, torna a posse informal de umas poucas gramas de mercúrio, um crime ambiental².

A desproporção com que a manipulação e o uso dessa substância, passou a ser tratada no imaginário popular e mesmo científico, baseado em quantitativos extremamente flutuantes a partir da literatura especializada, foi uma das motivações que nos levou, através desse trabalho, procurar inserir outras considerações históricas necessárias nessa discussão, no sentido de ampliar e intentar contribuir para outra leitura crítica sobre a questão.

Mineração e contaminação pelo mercúrio na Amazônia

A principal ênfase quanto à contaminação do meio ambiente na Amazônia pelo mercúrio nas pesquisas científicas levadas à cabo nas últimas décadas, parece ter recaído sobre a atividade garimpeira, em virtude do modo de utilização dessa substância para a extração e produção de ouro, conforme inúmeros estudos, incluindo os documentos referentes à Convenção de Minamata, protocolo internacional assinado recentemente pelo governo brasileiro no ano de 2018.

1. Cf. <https://ciclovivo.com.br>.

2. Cf. <http://www.planalto.gov.br>.



Os cálculos nos quais esses estudos se baseiam como indicativos da contaminação, especialmente os da década de 90 e subsequentes, encontram-se fundamentados não em números absolutos, mas sempre estimados, dado às inúmeras variáveis encontradas. Assim, comparando-se o quantitativo importado e sua utilização para diversos fins industriais, e, por exclusão, atribui-se à mineração artesanal, por falta de outro parâmetro, praticamente todas as perdas não quantificáveis à utilização na indústria (LACERDA, 1992).

Para calcular a perda do mercúrio para o meio ambiente ou FE (Fator de Emissão) pela mineração artesanal durante a produção de ouro é necessário calcular antes, sua proporção de uso. As pesquisas iniciais, na década de 80 calcularam uma base de 4:1 (Razão Hg utilizado: Au produzido), posteriormente, com os cálculos ajustados na proporção de 1,3:1, postulou-se que o mercúrio despejado no meio ambiente (FE), apresentaria um quantitativo de 45% desse total liberado nos rios, ao passo em que, os outros 55% seria liberado na atmosfera (LACERDA; SOLOMONS, 1992), ensejando a hipótese de que, apenas na década de 80, teria havido o despejo de cerca de 1.080 toneladas de mercúrio metálico (Fig. 01, abaixo) na Amazônia brasileira como resultado da garimpagem, ou mineração informal.

Figura 01. Mercúrio metálico



Fonte: <https://www.oeco.org.br/reportagens/26988>

Em relação à região do Rio Madeira, em solo brasileiro, alguns autores baseados nesse parâmetro, afirmam que o despejo de mercúrio metálico teria alcançado

a cifra de cerca de 100 toneladas nas últimas décadas, e, dado à continuidade da atividade garimpeira em alguns lugares, o ouro já viria azougado, devido à quantidade de mercúrio depositado durante a pretérita corrida do ouro no Rio Madeira (FEARN-SIDE, 2014), sem no entanto, considerar a contribuição da garimpagem ocorrida nos afluentes bolivianos e peruanos dessa bacia, como o Beni e o Madre de Dios nesse mesmo período e nos anos subsequentes.

Os números divergem nos resultados absolutos entre muitas dessas pesquisas, talvez em função da multidisciplinariedade com que tais dados foram abordados, pois biólogos, químicos, geógrafos e geólogos, dentre outros especialistas, se debruçaram sobre o tema, utilizando diferentes métodos e aparelhos sem uma padronização única, obtendo assim, resultados diferentes, mas todos unânimes quanto à questão da grave contaminação ambiental e quanto aos principais agentes responsáveis: os garimpeiros.

Face a estudos mais recentes da última década que apontam diferentes formas de contaminação química do meio ambiente amazônico por outras fontes naturais e mesmo antrópicas, seria de se presumir que, a revisão desses dados se desse, quiçá e doravante com maior precisão ou ajuste, observando não apenas a conjuntura relacionada ao tempo presente, incorporando nessa, uma atualização dos fatos históricos e geológicos que permeiam a questão da contaminação química em território nacional, bem como, de todo o continente americano em virtude da mineração referente ao período colonial.

Da mesma forma, a metodologia utilizada para o cálculo desse quantitativo ao afirmar a imensa proporcionalidade de perda do mercúrio, deveriam estar aferidos e melhor parametrizados quanto aos valores e quantitativos atuais, proporcionais à prática empírica cotidiana do ambiente garimpeiro, especialmente nas últimas décadas, posto que esses tenham sido afetados pelo rareamento do ouro, a



consequente diminuição de sua produção e pelo aumento do preço do mercúrio, situações essas que diminuíram sensivelmente tais perdas para o meio ambiente (SCHIMIDT, 2018), bem como, as medidas de mitigação utilizadas na mineração informal, tais como: a utilização de recipientes específicos como betoneiras e tonéis no processo de amalgamação³, assim como o uso de retortas na queima do ouro cada vez mais frequentes, em função da rígida legislação ambiental, a qual, fomenta o cooperativismo de um setor cada vez mais consciente dos limites impostos pela legislação mineral.

Tais dados atualizados (CASTILHOS; KÜTTER, 2017), não têm sido divulgados amplamente, o que poderia atenuar a percepção de uma tragédia iminente, pelo contrário, são utilizados para reforçar o tônus midiático criminalizador sobre a atividade garimpeira:

Os impactos ambientais da MPE⁴ constituem uma pauta que, muitas vezes, parece ter mais projeção que o problema da pobreza. O número de publicações científicas sobre o impacto negativo do uso de mercúrio na MPE de ouro, por exemplo, supera em muitas vezes o número de trabalhos sobre o impacto positivo da mineração nas sociedades e economias locais e regionais. Essa ênfase no meio ambiente contribui para a reputação da MPE como agente destruidor e criminoso e, dessa forma, os governos sentem a necessidade de criar regras e medidas de controle para poder conter os impactos, acompanhar os processos e fiscalizar os atores no setor. (CASTILHOS; KÜTTER, 2018, p. 90)

Assim, os quantitativos obtidos em décadas passadas através de metodologias questionáveis são aceitos sem ressalvas e alavancam as estatísticas atuais do uso do mercúrio, levantando indicadores negativos contra a mineração informal, sem incluir nesses ainda, a emissão de minadoras, que, mesmo na atualidade uti-

lizariam a amalgamação em suas plantas industriais como parte do processo extrativo (SOUZA; LINS, 1989).

A exemplo, podemos citar as publicações aparentemente anacrônicas de uma das mais famosas e atuantes organizações ambientalistas do mundo, a qual, em dada matéria afirma que “diante de muita incerteza, devido à ilegalidade de grande parte do garimpo de ouro no país, calcula-se que atividade seja responsável pela liberação de algo entre 7,5 e 60 toneladas de mercúrio por ano nas águas e solos”⁵, e, em outra matéria, na mesma plataforma digital afirma que “o inventário das emissões da mineração artesanal e em pequena escala do ouro, produzido pelo CETEM (Centro de Tecnologia Mineral), estima entre 10 e 161 toneladas por ano a quantidade de mercúrio lançada no ar, no solo e na água”⁶.

Ora, como aceitar a credibilidade de publicações como essas, cujos dados divulgados variam em cerca de 1600% e noutro momento em 800%? Acrescentando ainda, que o mapa disponibilizado na própria plataforma contradiz os dados divulgados, apontando diversos tipos de contaminação por mercúrio, curiosamente nas regiões Nordeste e Sudeste, especialmente por depósitos sanitários ativos e desativados, bem como, pela indústria, conforme a Fig. 02, abaixo:

Figura 02. Mapa de áreas com populações potencialmente expostas a áreas contaminadas



Fonte: <https://www.wwf.org.br>.

3. Amalgamação: operação que consiste em ligar o mercúrio ao ouro através da mistura dessas duas substâncias.

4. Mineração em Pequena Escala.

5. Cf. <https://www.wwf.org.br>.

6. Cf. <https://www.wwf.org.br>.



Tal defasagem, segundo os organizadores da plataforma digital, se daria segundo os seguintes motivos:

O mapa de áreas com populações potencialmente expostas a áreas contaminadas por mercúrio não registram áreas de garimpo de ouro. O Sissolo, sistema do Ministério da Saúde, é baseado no preenchimento de fichas em visitas de campo, feitas para validar e complementar informações de instituições, como órgãos ambientais de municípios. O Ministério da Saúde admite que não atinge regiões mais remotas do país. O sistema registra muitos depósitos de lixo e poucas áreas industriais e de garimpo como suspeitas de contaminação. (GESISKY, 2018)

Além das discrepâncias encontradas online, as publicações nas quais essas se baseiam, geralmente apresentam a descrição dos processos de mineração artesanal carente de terminologias corretas, evidenciando na prática, uma certa empiria teórica por pesquisadores não afeitos às peculiaridades da garimpagem, elementos esses que talvez tenham impactado também no quantitativo mensurado, posto que tais “dados se baseiem quase sempre em observações pessoais numas poucas áreas ou em declarações oficiais dos próprios garimpeiros” (LACERDA, 1992, p. 5).

Todavia, os últimos dados divulgados pelo CETEM parecem possuir estimativas mais conservadoras, utilizando, no entanto, a mesma proporção tomada como base, estimando a perda de mercúrio para o meio ambiente em cerca de:

15% do utilizado no processo; e, o total de ouro produzido por estes locais, de 310,2 Kg/ano, estima-se uma perda de 46,5KgHg/ano para o meio ambiente, com predominância de emissão para a atmosfera. Assim, o fator de emissão de Hg para a atmosfera pode ser estimado em 0,45:1. (CASTILHOS; KÜTTER, 2017, p. 108)

Dessa maneira, e, devido à ausência de dados absolutos quanto à produção de ouro na região Amazônica, torna-se difícil estimar também o quantitativo absoluto de mercúrio emitido para o meio ambiente através da atividade garimpeira. No entanto, utilizando-se essa última proporção

numa perspectiva mais realista, pode-se admitir que a poluição química causada pelas MPEs na região Amazônica tende a ser muito menor do que os dados divulgados pela mídia.

O que, de outra forma, não muda o quadro em geral, posto que a situação ainda seja preocupante, no que se refere à poluição ambiental química num dos maiores biomas do mundo, e cujos reflexos se dão na saúde das populações de entorno às atividades da mineração informal.

Uma Minamata em devir?

A busca pela comprovação da tragédia anunciada a quase quatro décadas, até hoje não forneceu os resultados esperados pelos arautos do alerta vermelho ambiental: a hipotética Minamata amazônica jamais se efetivou, apesar de serem encontrados na região, índices considerados alarmantes pela similaridade aos encontrados naquela cidade japonesa, aventando inclusive a constatação de que as mulheres amazônicas estariam entre as mais contaminadas do mundo (MARQUES, 2002, p. 90).

No entanto, o embate entre os órgãos de controle e fiscalização, as ONGs ambientalistas e os trabalhadores informais tem se acirrado como nunca. O discurso alarmista midiático durante a passada corrida do ouro e mantido desde então, ainda hoje açoda a criminalização desses trabalhadores, cuja grande maioria é composta de ribeirinhos pauperizados que teriam incorporando a atividade garimpeira a seus modos tradicionais de vida na luta pela subsistência cotidiana:

Associando-se o alto preço do ouro com a falta de perspectiva econômica das sociedades rurais, a exploração mineral tornou-se uma atividade extremamente atrativa para um esquadrão de brasileiros desprivilegiados. Neste contexto, a garimpagem também tinha conotação positiva de ocupação territorial e era incentivada pelo governo militar como uma forma de estabelecer núcleos de colonização na Amazônia. Somente em meados dos anos 80, com a onda ambientalista que

atingiu o mundo, a garimpagem passou a ser uma atividade marginal (Barbosa, 1992) sendo alvo de críticas e animosidade pelas elites nacionais e internacionais. (VEIGA *et al.*, 2002, p. 271)

Tal situação levanta outras questões pertinentes ainda sem resposta, posto que, se a contaminação da Amazônia pelo mercúrio seja uma ameaça de repetir no presente a tragédia ambiental que ocorreu no Japão nos anos 60, qual seria o real tamanho dessa bomba química anunciada? Qual seria o protocolo de saúde específico empregado no tratamento emergencial das supostas vítimas contaminadas, em cidades onde as estatísticas apontam a atividade garimpeira como principal vilã do meio ambiente? Qual o número de vítimas fatais das populações tradicionais como indígenas e ribeirinhos, até mesmo da população garimpeira diretamente atingida pela poluição do mercúrio e, em função da mineração informal? Onde estariam as políticas públicas de prevenção e mitigação, a exemplo também, das ocorridas naquele país asiático?

Por uma questão de justiça e, na defesa dos direitos ambientais e humanos, tais questões urgem ser consideradas devidamente em seu contexto, se intentamos encontrar respostas corretas relacionando-as a dados concretos em seu próprio tempo histórico, discutindo-os de forma dialógica com os atores interessados, diríamos até, de forma didática, na tentativa de compreender tais fenômenos biológicos e sociais, os quais encontram-se ligados intrinsecamente, face aos últimos relatórios publicados pelos órgãos nacionais de controle que acusam o uso decrescente de mercúrio na região amazônica (CASTILHOS; KÜTTER, 2017).

Dessa forma, enfatizamos uma necessária descrição dos elementos em questão, intentando discutir a princípio, a dinâmica do mercúrio, no sentido de entender como se processam as diversas instâncias dessa substância no ambiente, procurando considerar o real potencial de que tal desastre ambiental possa se dar na

região, relacionando alguns de seus principais aspectos e peculiaridades, que teriam gerado tal paradigma.

Vossa biomagnificência o azougue

Na literatura de referência, verificamos que o mercúrio ou, azougue (do árabe *az-zawq*⁷) é um metal líquido e inodoro existente na natureza e volátil em temperatura ambiente, posto que, seu ponto de fusão seja de $-38,87^{\circ}\text{C}$. Elemento químico com número atômico 80 e massa atômica 200,59, faz parte da classe dos metais de transição na Tabela Periódica. Seu símbolo é Hg, em homenagem ao deus grego Mercúrio, mensageiro dos deuses, lembrando a fluidez do metal. O símbolo Hg vem do latim “hydrargyrum” (hydor que significa “água” e argyros que era o nome grego da “prata”), conhecido pelos romanos como *argentum vivum* ou prata viva (CUNHA, 2008).

O contato humano com essa substância, já era conhecido por algumas civilizações da antiguidade, tais como: chineses, fenícios, cartagineses, egípcios e os próprios povos nativo-americanos desde milênios, utilizado em sua forma mineral como pigmento, e, em sua forma metálica para extração de ouro, prata e também laminação. Em sua “História Natural” (50 d.C.), Plínio, o Velho, descreve uma antiga técnica de amalgamação utilizada até hoje para apuração do ouro.

Figura 03. Minério de cinábrio



Fonte: <http://www.cprm.gov.br;>

7. Cf. <https://www.dicio.com.br/azougue>.



O principal minério utilizado para a extração do mercúrio é o cinábrio (HgS)⁸, Fig. 03 acima, seguido pela hermesita ($\text{Cu}_2\text{HgSb}_2\text{S}_3$) e a calomelita (HgCl_2), os quais podem ser encontrados em afloramentos por toda a crosta terrestre em virtude de suas origens vulcânicas. As maiores minas de mercúrio estão na Espanha e na Itália e seriam responsáveis por 50% da produção mundial do metal, seguidas pelas minas localizadas nos Estados Unidos, Rússia, China, México e Canadá, que responderiam por outro tanto da produção mundial.

Na Idade Média, o mercúrio era utilizado como medicamento de diversas maneiras: fumigações pelo vapor, via respiratória, sob a forma de loções e fricções, pela via cutânea, e, ingerido oralmente, através da administração de sais. A aplicação do mercúrio em finais do séc. XIX, passou a ser feita também por injeção intravenosa, no tratamento da sífilis enquanto que, as fumigações continuaram a ser utilizadas até ao século XX (O'SHEA, 1990).

Desde a Revolução Industrial até nossos dias, o emprego do mercúrio difundiu-se em vários artefatos, tais como: amálgamas de dentista, lâmpadas fluorescentes, termômetros, vacinas, inseticidas, medidores pressão arterial, pesticidas, detonadores de munição, baterias, pilhas e interruptores. Além disso, o mercúrio metálico também é utilizado em atividades como a produção industrial eletrolítica de cloro-álcalis e a mineração de ouro.

De difícil manipulação e altamente tóxico por suas características químicas e interações biológicas, é tido como uma das substâncias incontrolláveis pelo homem, podendo causar diversas doenças crônicas, tanto na forma orgânica quanto na inorgânica. A contaminação de origem antropogênica pode ocorrer de forma ocu-

pacional (indústria, mineração) através do contato direto do mercúrio elementar com a pele, ou através da absorção de seus gases pelos alvéolos pulmonares.

Ao contaminar os cursos d'água e alojar-se no fundo dos lagos, reservatórios, rios e baías por longos períodos de tempo, ocorre o fenômeno da "bioacumulação". De modo geral, a bioacumulação depende da atividade dos microorganismos e outros processos gerados no ambiente líquido para acontecer, convertendo o mercúrio metálico em mercúrio orgânico (metilmercúrio), e esse, absorvido pelas bactérias e pelo plâncton aquático, irá percorrer a cadeia alimentar quantidades cada vez maiores, passando aos moluscos, depois aos peixes que se alimentam desses, e, depois aos peixes que se alimentam de outros peixes, até atingir o topo da cadeia alimentar chegando por fim, aos seres humanos, os quais terminam por receber uma maior carga química tóxica ao final num processo denominado "biomagnificação":

Quando formado, o metilmercúrio é capaz de bioacumular em organismos ebiomagnificar através da cadeia trófica, alcançando predadores de topo como peixes carnívoros... Este processo é conhecido como biomagnificação ou bioacumulação indireta, onde substâncias químicas passam de um nível trófico para o outro, exibindo um aumento nas concentrações em relação ao nível trófico inferior, alcançando ordens de grandeza diferentes. (CARVALHEIRA, 2011, p. 297)

Assim, de modo geral, o mercúrio se apresenta de três formas: a primeira, na forma líquida, ou metálica (Fig. 04, abaixo), também conhecida como mercúrio elementar (Hg^0), esse, à temperatura ambiente, libera o vapor de mercúrio, forma essencial para o ciclo do mercúrio. Na forma metálica, o mercúrio não é absorvido pelo intestino, portanto, não é tóxico quando ingerido, mas seu vapor é altamente tóxico, "pois os átomos neutros passam através das membranas dos pulmões e também através da barreira sangue-cérebro" (SOUZA; SANTANA, 2013), sendo,

8. Cinábrio, cinabre ou cinabarita é o nome usado para o sulfeto de mercúrio (II), o minério de mercúrio comum. O nome vem do grego, usado por Teofrasto e provavelmente foi aplicado a muitas substâncias diferentes. Acreditam que a palavra venha do persa *حرفی چنیز*, originalmente significando "sangue perdido de dragão". Fonte: <https://tinyurl.com/yynmmvw6>.

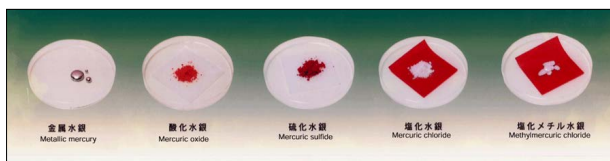


portanto, uma neurotoxina poderosa, mas apenas se chegar ao interior das células nervosas, podendo permanecer no organismo durante um período de 44-56 dias, sendo excretado pela urina.

A segunda, na forma oxidada, pode apresentar ainda, os estados mercurioso ($Hg+1$) e mercúrico, ($Hg+2$) na forma de sais inorgânicos ou, sais de mercúrio, os quais podem ser combinados com outros elementos químicos, tais como: o cloro, o enxofre ou o oxigênio, sendo relativamente inofensivos, posto apresentem que “apresentam uma barreira de hidrocarbonetos às espécies iônicas, são impermeáveis ao $Hg2+$ ” (SOUZA; SANTANA, 2013, p. 23).

Figura 04. Mercúrio e seus subprodutos

Mercúrio metálico ($Hg 0$)	O mercúrio familiarmente utilizado no termômetro. A inalação de seu vapor causa danos ao pulmão, rins e cérebro.
Óxido de mercúrio (HgO)	Quase insolúvel em água. Usado como antisséptico tópico. Sulfeto de mercúrio
Sulfeto de mercúrio (HgS)	Insolúvel em água. Usado como pigmento vermelho nos tempos antigos. A maioria do mercúrio no ambiente natural existe desta forma.
Cloreto de mercúrio ($HgCl_2$)	Geralmente usado em pesquisas de toxicologia. Dado a cobaias por injeção devido à má absorção do tubo gástrico. Provoca insuficiência renal grave.
Cloreto Metilmercúrico ($CH_3 HgCl$)	Causa da Doença de Minamata. Absorvido amplamente é encontrado nos tecidos biológicos.



Fonte: <http://nimd.env.go.jp> (tradução do autor).

A terceira forma, orgânica, pode ser absorvida através de medicamentos e vacinas que utilizem Thimerosal como conservante, especialmente as vacinas DTP, DTaP, hepatite B, Hib, antimenigitite, algumas vacinas anti-rábicas e anti-pneumonia. Tais compostos contém etilmercúrio (CH_3CH_2Hg+), podendo ser um fator de exposição ao mercúrio para grande parte da população infantil (ROSS, 2011).

Compostos de dialquil-Hg, incluindo dimetil-Hg, são também chamados de supertóxicos, pois são extremamente tóxicos mesmo em pequenas quantidades. Já o metilmercúrio (CH_3Hg+), outra de suas formas orgânicas, é 50 vezes mais tóxico que o mercúrio metálico, pois, ao entrar na cadeia alimentar aquática, é bioacumulado e bioconcentrado, especialmente em peixes e crustáceos (VAN DER VELDEN *et al.*, 2013; CARBONELL *et al.*, 2009).

A diferença de sintomas clínicos dos compostos orgânicos em relação aos compostos inorgânicos mercuriais parece se dar em função da maior absorção e menor excreção, haja vista que o tempo de meia-vida destes últimos pode chegar até 270 dias para serem eliminados do organismo, ressaltando “que os sintomas geralmente observados na intoxicação por compostos inorgânicos, raras vezes são observados na intoxicação por compostos organomercuriais” (SALGADO *et al.*, 1996).

Uma Síndrome em Dois Atos

A Tragédia de Minamata

Fundada em 2012 a partir da instalação de uma ferrovia e outras infraestruturas, a cidade de Minamata emergiu como cidade moderna apenas na década de 1950, quando os limites do município foram redesenhados para abranger a vila de Kugino. Na época, Minamata era uma das cidades mais bonitas da província de Kumamoto, vivendo seu boom econômico por conta da industrialização, apesar de ser uma localidade pesqueira tradicional, atingindo no seu auge, cerca de 50.461 habitantes na década de 1950.

Os primeiros relatos de vítimas da Doença ou Síndrome de Minamata, como a mesma se tornou conhecida, surgiram historicamente em maio de 1956. As vítimas, eram duas irmãs de 5 e 2 anos, que apresentavam discinesia⁹, convulsões ge-

9. Distúrbio da atividade motora.



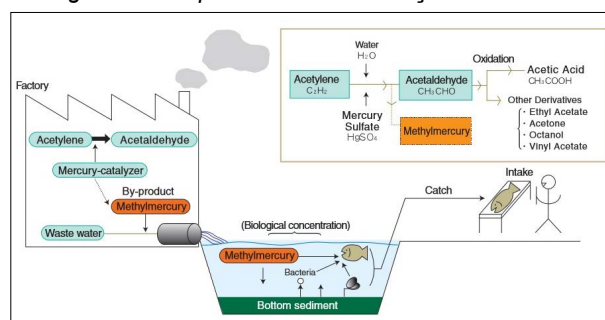
neralizadas, sintomas como distonia¹⁰ nas mãos e pés, bem como, repentinos ataques de gritos¹¹. Embora a ocorrência daqueles sintomas houvesse aparecido em outras pessoas anteriormente, e outros 54 pacientes fossem identificados naquele mesmo ano, 17 vítimas já haviam morrido quando as duas irmãs adoeceram. Na ocasião, a ocorrência de outros fenômenos, tais como: gatos se suicidando e pássaros caindo misteriosamente do céu, acabaram por trazer pânico à pequena Minamata.

Em novembro daquele mesmo ano, um grupo de pesquisadores da Universidade de Kumamoto relatou a suspeita de que a doença misteriosa até então, seria causada pela ingestão de peixes e mariscos contaminados com algum tipo de metal pesado. No ano seguinte, resultados semelhantes aos sintomas ocorridos em gatos, foram reproduzidos em laboratório ao alimentarem as cobaias com peixes, mariscos e água oriunda dos efluentes despejados pela fábrica da Chisso Corporation, instalada na região desde a década de 1930.

No entanto, apenas em julho de 1959 é que, os pesquisadores atestaram formalmente que, a causa da doença se dava em decorrência da poluição ocasionada pela utilização do mercúrio metálico (Hg^0) na fabricação do acetaldeído e cloreto de vinila, detectando que um subproduto daquele, o cloreto de metilmercúrio (CH_3Hg^+) encontrado no catalisador de resíduos retirado da planta de produção de acetaldeído¹², seria o verdadeiro responsável pela contaminação dos efluentes (Fig. 05, abaixo), estimando-se posteriormente que, até a década de 60, teriam sido lançadas nas águas daquela Baía, cerca de 600 toneladas ou mais de cloreto de metilmercúrio,

um componente 50 vezes mais tóxico do que o mercúrio metálico¹³.

Figura 05. Esquema da contaminação/Chisso Co.



Fonte: <http://www.minamata195651.jp>

Assim, por cerca de trinta anos, o poluente tóxico se espalhou gradativamente pelo leito daquela Baía, apresentando um volume total aproximado de mais de 1,51 milhões de m^3 e área superior a aproximadamente 2,09 milhões de m^2 , fazendo com que, em algumas áreas, o lodo contaminado pelo cloreto de metilmercúrio atingisse cerca de 4m de espessura, incluindo áreas pesqueiras próximas, bem como, o rio Minamata, utilizado também pela Chisso Corporation para o despejo de efluentes.

A doença, além de causar danos à saúde da população e contaminar o meio ambiente em torno da baía, acabou também por destruir a comunidade local, uma vez que as vítimas que lutavam por serem indenizadas pela Chisso compunham cerca de 10% da população, e, embora tivessem a simpatia da maioria dos habitantes da cidade de Minamata, a população em geral, dependia dos benefícios econômicos gerados pela indústria, o que acabou por aumentar os conflitos sociais ocasionando discriminação, calúnia, crítica e desconfiança mútua em função daquela tragédia e da possibilidade da perda de empregos¹⁴.

Na ocasião, a descoberta da doença se deu graças à coragem e à determinação dos pesquisadores da Universidade de Kumamoto, os quais enfrentaram a oposição da Chisso Corporation, até o reconhecimento da culpabilidade desta e

10. Contrações musculares involuntárias que causam movimentos repetitivos ou de torção.

11. Cf. <http://nimd.env.go.jp>.

12. Cf. <http://nimd.env.go.jp>.

13. Cf. <http://www.minamata195651.jp>.

14. Cf. https://www.gef.or.jp/20club/E/minamata_e.pdf.



sua responsabilização pelo poder público em 1967, resultando a partir de então, num projeto de recuperação ambiental que ocasionou o fechamento da Baía durante décadas, além do alto investimento na despoluição, cujo passivo foi assumido pelo poder público solidariamente com a iniciativa privada.

Em março de 1990, após 13 anos e 48,5 bilhões de ienes, o projeto de prevenção foi concluído com segurança e o ambiente retornou ao estado original com um mínimo aceitável de contaminação. Muitas pessoas podem ter sido contaminadas de alguma forma por conta daquela tragédia, no entanto, foram registradas apenas 2.265 vítimas comprovadas na localidade.

A Tragédia de Niigata

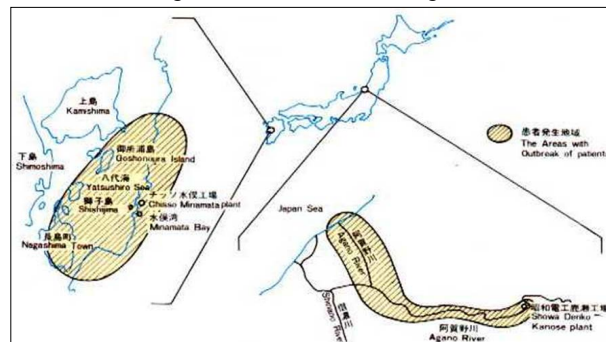
Doze anos após o surgimento daquelas primeiras vítimas, o desastre ambiental se repetiu de novo, e, praticamente nos mesmos termos: pessoas com sintomas semelhantes aos da província de Minamata foram encontradas ao longo do rio Agano na província de Niigata (Fig. 06, abaixo), dessa vez, a responsável, teria sido a fábrica da Kanose/Showa Denko KK, vitimando cerca de 690 pessoas.

Tais acontecimentos envolveram não apenas um custo ambiental altíssimo além do custo social, ensejando que uma política pública governamental fosse implementada no sentido de coibir a emissão do cloreto de metilmercúrio pelas indústrias, assumindo ainda, parte do passivo deixado pela iniciativa privada. Posteriormente, após as ações de mitigação e inúmeras investigações sobre possíveis focos de contaminação, concluiu-se não haver em território japonês, quaisquer condições para uma nova ocorrência da Doença de Minamata pelo menos desde o início dos anos 1970.

Como resultado dessas duas tragédias, estima-se em cerca de dois milhões de pessoas teriam sido contaminadas indiretamente pelo metilmercúrio em toda a região. Oficialmente, no entanto, a soma

dos números de vítimas fatais foi cerca de 2.955 pessoas, restando ainda, cerca de outras 30.000 vítimas atingidas mais severamente pelos sintomas da doença, algumas das quais, lutam até hoje por uma indenização justa¹⁵.

Figura 06. Minamata e Niigata



Fonte: <http://www.env.go.jp>

Caracterização da Síndrome de Minamata (Minamata Disease)

A Síndrome de Minamata (Fig. 07) caracteriza-se por ser uma doença de origem industrial, posto que sua ocorrência tenha se dado essencialmente pela contaminação através da substância derivada do mercúrio metálico inorgânico empregado na indústria, cujos efluentes ricos em metilmercúrio¹⁶ orgânico, contaminaram sobremaneira a cadeia alimentar a partir do nível mais básico, conforme vimos anteriormente, sem que, até o momento, haja notícias de que a referida doença tenha se repetido, exceto em Niigata, como resultante de quaisquer outros processos de industrialização ou mineração artesanal ao longo dos últimos séculos, apesar dos alertas em contrário.

Clinicamente, essa doença possui cinco sintomas clássicos característicos, tais como: a perda da acuidade visual; a dormência das extremidades tanto de membros superiores quanto dos membros inferiores; o comprometimento da audição; o comprometimento da fala e o compro-

15. Cf. <https://www.casio-projectors.eu>.

16. Organização Pan-Americana da Saúde Cooperação Técnica entre Brasil, Bolívia e Colômbia: Teoria e Prática para o Fortalecimento da Vigilância em Saúde de Populações Expostas a Mercúrio. Brasília: Organização Pan-Americana da Saúde, 2011, p. 89-90.

metimento da marcha. Em casos graves, as vítimas podem apresentar estado de loucura, perda de consciência, e, mesmo, morrer. Em casos relativamente leves, a condição é pouco distinguível de outras doenças, como dor de cabeça, fadiga crônica e incapacidade generalizada de distinguir paladar e olfato, lembrando ainda, que a meia-vida dessa substância no organismo chega a quase um ano, como mencionado anteriormente.

Figura 07. Manifestação dos impactados em Minamata, 1968



Fonte: <https://www.japantimes.co.jp>.

Hidrargismo/Mercurialismo

Outra patologia causada pela utilização do mercúrio elementar ou metálico (Hg 0) que se dá através do viés ocupacional, é o hidrargismo, ou, mercurialismo, doença essa que pode apresentar sintomas similares à Síndrome de Minamata, mas distinguindo-se desta, em suas especificidades, tanto na fase aguda quanto na fase crônica.

O hidrargismo historicamente, está ligado à manipulação de mercúrio metálico de forma artesanal, e, caracteriza-se também, especialmente como doença de origem industrial, a partir de relatos clínicos comprovados da contaminação ocupacional de centenas de operários não apenas no Brasil, mas também em outros países, em decorrência da utilização do mercúrio metálico na indústria de lâmpadas fluorescentes e produção de cloro-soda.

Algumas poucas pesquisas levantam ainda, a hipótese de que o mercurialismo ou hidrargismo acarretariam o enfraquecimento do sistema imunológico, predispon-

do quicá a pessoa contaminada, à ocorrência de alguns tipos de câncer¹⁷, muito embora a IARC (Agência Internacional para a Investigação de Câncer) não classifique “o mercúrio metálico ou seus compostos inorgânicos como cancerígenos” (OPAS/OMS, 2011, p. 25).

Quo Vadis, Hg?

O mercúrio em suas interações com o meio ambiente, obedece a uma certa dinâmica, a qual, convencionou-se chamar de Ciclo do Mercúrio, salientando-se neste, o papel da ação antrópica enquanto parte importante de um processo bem mais abrangente, cuja problemática, apesar de ser inicialmente considerada como um problema agudo e local, passou a ser percebida e “atualmente entendida como global, difusa e crônica” (CETESB, 2014, p. 16).

Figura 08. Ciclo do Mercúrio



Fonte: Ministério do Meio Ambiente-MMA.

Nesse esquema explicativo (Fig. 08, acima), o vulcanismo, as queimadas, a indústria, os processos erosivos, a extração de combustíveis fósseis e a mineração artesanal, despontam como principais fontes de emissão e remobilização do mercúrio, funcionando como agentes da contaminação ambiental. Atualmente, a presença de mercúrio em suas diferentes formas pode ser registrada no ar, na água e no solo¹⁸ em maior ou menor quantidade, mas, em toda a crosta terrestre, segundo a OMS (Organização Mundial de Saúde).

17. Cf. <https://drsircus.com>.

18. Cf. <https://www.who.int>.



Nessa dinâmica, o mercúrio a partir da origem vulcânica, movimenta-se na atmosfera, no solo e na água em um ciclo constante, retroalimentado por diferentes atores climáticos, geográficos e, nos últimos séculos, marcadamente antropogênicos. Sendo um elemento natural, portanto, o quantitativo existente no planeta permanece o mesmo, mudando apenas o volume de sua mobilização.

As diferentes formas de emissão do mercúrio

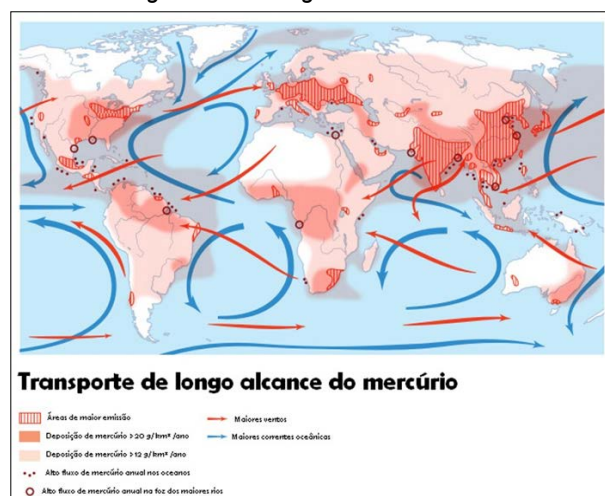
Desde o emprego maciço de combustíveis fósseis na indústria e a poluição resultante que despeja toneladas de componentes químicos na atmosfera, podemos inferir que, praticamente todos os habitantes do planeta estejam expostos a um certo grau de contaminação pelo mercúrio (Fig. 09, abaixo), comumente, no entanto, tais níveis são baixos, apesar da exposição crônica causado pela poluição industrial.

A queima de combustíveis fósseis, tais como: o carvão, o petróleo e a extração de gás natural, seriam algumas das maiores fontes responsáveis pela emissão de mercúrio para o meio ambiente, especialmente caldeiras industriais e usinas elétricas movidas a carvão mineral; processos de torrefação e fundição utilizados para a produção de metais não-ferrosos; instalações industriais para a incineração de resíduos e instalações industriais para produção de cimento clínquer¹⁹.

As queimadas seriam responsáveis pela mobilização do Hg contido na biomassa e redistribuído na atmosfera, na forma de vapor ou ligado ao material particulado. Essas emissões na Amazônia brasileira, são estimadas em cerca de 90 t/ano, e, após a sua precipitação e introdução nos ecossistemas aquáticos, participariam de maneira efetiva dos processos de bioacumulação ao longo da cadeia trófica, constituindo-se, assim, na principal fonte de emissão de Hg atmosférico na região e contribuindo de maneira significativa para

a contaminação de ecossistemas aquáticos (VEIGA *et al.*, 1994, 1999).

Figura 09. Ciclo global do mercúrio



Fonte: UNEP, 2013.

Quanto à presença de Hg em quantidades relativamente elevadas nos solos lateríticos, os defensores desta hipótese apontam os solos amazônicos como grandes reservatórios naturais de Hg, que, por meio de transformações desencadeadas através de processos naturais ou antrópicos, as quais seriam capazes de disponibilizar o mercúrio para o ambiente aquático pela lixiviação, sendo este processo mais efetivo em áreas desmatadas para fins agrícolas.

A inundação de grandes áreas também seria responsável pela liberação de Hg dos solos submersos para coluna d'água, em situações de represamento. Nesta situação particular, o mercúrio liberado participaria dos processos de acumulação na cadeia trófica com reflexos nas concentrações nos organismos no topo da cadeia (AULA *et al.*, 1994). Atualmente a comunidade científica reconhece a existência dessas fontes potenciais de emissão e redistribuição de Hg no ambiente amazônico especialmente em função do número de reservatórios das UHES.

Entretanto, ainda não há um consenso sobre a representatividade destes processos como determinantes no comprometimento dos ecossistemas aquáticos e, em última instância, na possibilidade de influenciar, na região, as condições de saú-

19. Cf. <http://www.mma.gov.br>.



de das populações com hábitos alimentares restritos, que tenham no pescado sua principal fonte de proteínas. Além do que, os dados disponíveis até o momento, não permitem asserções mais definitivas sobre essas questões em específico.

Outras fontes de emissão de mercúrio para o meio ambiente podem ser caracterizadas pelo descarte de pilhas, baterias, componentes eletrônicos, o próprio chorume dos lixões das grandes áreas urbanas²⁰, e mesmo aventa-se ultimamente a hipótese de contribuição dos aerossóis particulados (poeira) oriundos do continente africano que atravessam o oceano e contribuem para a fertilização da Amazônia, agravando ainda tal possibilidade o fato de se acreditar que o Saara seja responsável por 50-55% das emissões globais de poeira.

Assim, a poeira do Saara em tese, poderia contribuir como importante fonte de mercúrio para os ecossistemas terrestres e marinhos de todo o mundo²¹, sem mencionar a contribuição dos oceanos, cuja contaminação tem aumentado nos últimos anos, mas cuja causa seja uma incógnita até o momento²².

A mineração de ouro

Segundo alguns autores, a garimpagem de ouro na Amazônia brasileira desde a década de 1980 seria o principal meio de emissão de mercúrio para o meio ambiente, respondendo ainda, por 1/3 de todas as emissões em território nacional. No entanto, considerados os dados econômicos relativos à produção aurífera das últimas décadas, a situação da poluição química parece se encontrar cada vez mais reduzida, conforme mencionado anteriormente.

A sazonalidade da atividade mineira artesanal, reduzida na época das chuvas, certamente é um fator importante que afeta a produção aurífera, e, consequente-

mente o despejo de efluentes químicos no meio ambiente. Tais fatores combinados além das restrições legais, supostamente levariam os garimpeiros contemporâneos a economizar não apenas na utilização do mercúrio, mas também em recuperar o máximo possível daquele metal, dado ao alto preço, na tentativa de diminuir as próprias despesas com a extração aurífera.

Entrementes, ao considerarmos as ocorrências auríferas em território nacional nesse último ciclo do ouro (VEIGA *et al.*, 2002), verificamos que os estudos sobre a contaminação decorrente da MPE²³, e, mesmo da mineração em grande escala, não consideram nesse quantitativo os dados históricos da poluição química desde a época colonial, como se todo o passivo ambiental do ouro amalgamado no Brasil fosse devido apenas à Região Norte.

Tal fato não se sustenta quando recorreremos à literatura histórica sobre a mineração brasileira, ensejando afirmar que outras regiões brasileiras primeiramente foram contaminadas, e supostamente por índices similares de mercúrio metálico durante cerca de 400 anos, além do emprego de derivados de mercúrio ainda mais tóxicos como o cloreto de mercúrio, despejados no meio-ambiente, desde os primeiros momentos da mineração brasileira. Fatores esses concorrentes no quantitativo referente ao passivo ambiental total em território nacional.

Os ciclos do ouro e a utilização do mercúrio

O Brasil nunca possuiu minas de mercúrio, apesar de algumas ocorrências e afloramentos de cinábrio pontualmente, de norte a sul do país, sem relevância econômica significativa. Dessa forma, todo o mercúrio utilizado na indústria de modo formal ou, na garimpagem, de modo informal, decorre da importação daquele produto ou de sua reciclagem.

20. Cf. <https://jornal.usp.br>.

21. Cf. <https://tinyurl.com/yydxhfcj>.

22. Cf. <https://www.achetudoeregiao.com.br>.

23. Mineração em Pequena Escala.



Recorrendo à documentação histórica dos primeiros achamentos auríferos pelos colonizadores portugueses em busca de metais preciosos na capitania de São Paulo, essa relata que, a partir do séc. XVI em diante, os primeiros exploradores europeus que buscavam ouro e prata pelos sertões (Fig. 10, abaixo), já conheciam as milenares técnicas de amalgamação, posto levassem consigo uma boa quantidade de azougue em suas incursões, visando à extração do ouro em pó:

(...) com cinco mineiros e diversos utensílios, bastante azougue, ferramentas e outros acessórios, tudo isso às próprias expensas, sem receber um tostão do tesouro real, nem [achar?] uma onça de ouro, como amostra... e trouxe seis pedaços [de minério] das fundições que foram feitas durante sua estada em paranaguá. disso concluiu que não existem ali minas de prata, porque durante os três meses que lá passou nem dez afonsos furtados. (BOXER, 1973, p. 35)

Figura 10. Quadro de Moacyr Freitas – As lavras do Sutil



Fonte: <http://www.mt.gov.br>

Durante o séc. XVIII, houve incluso, por assim dizer, uma certa transferência de tecnologias empregadas nas minas de prata da América Espanhola, dado às descobertas de ouro primário:

Emquanto os Paulistas andavam entranhados pelos diversos sertões na diligência de descobrimentos mandou o Snr. D. Pedro a D. Rodrigo de Castel Blanco (este foi hum castelhano, que passando a Portugal se inculcou grande mineiro de ouro e prata, com a experiencia que adquirira no Reino do Perú, Minas de Potoci e mereceo de Sua Alteza o tomasse por Fidalgo de sua Caza) por Administrador das Minas do Brasil... Como primeira aju-

da de custa levaria 400 mil reis e licença para sacar 3000 cruzados dos rendimentos das Baleias na Bahia e os materiaes que requisitasse inclusive 500 arrateis²⁴ de azougue. (TAUNAY, 1929, p. 327-328)

Já, no período Imperial, a vinda dos ingleses e a adoção de novas tecnologias na mineração aurífera, não impediu de forma alguma o emprego do mercúrio, antes, pela disponibilidade existente, teria aumentado as perdas daquela substância devido ao ritmo industrial de então, como relata um viajante por volta de 1836 em visita à mina de Morro Velho. Este, ao descrever pormenorizadamente o processo de tratamento do minério aurífero pelos escravos, relata a complexidade envolvida nas operações de extração e beneficiamento do ouro naquela mina, especialmente quanto às perdas do mercúrio utilizado na amalgamação final, as quais variavam mensalmente entre 500kg e 1 tonelada de azougue:

(...) a areia levada pela água dos couros de cima é colhida e amalgamada com azougue em barris, ao passo que a dos couros debaixo é levada ao lavadouro e concentrada sobre plataformas (strakes) de construção semelhante às da máquina de moer, até que se torne suficientemente rico para ser amalgamado com a dos couros de cima. os barris em que esta rica areia é misturada com azougue são movidos por água e o processo de amalgamação completa-se geralmente em 48 horas; quando é daí tirado, o amálgama separa-se do ouro por sublimação. Em todo o processo a perda de mercúrio monta a cerca de 35 libras por mês; mas até dois meses antes de minha visita era quase o dobro desta quantidade. (GARDNER, 1973, p. 414)

Ora, somente Morro Velho (Fig. 11, abaixo) produziu durante sua atividade, cerca de 470 toneladas de ouro, desde 1725 até o ano de 2003, quando finalmente foi fechada (ALMEIDA, 2011), sem que, no entanto, existam dados disponíveis que possam aferir a quantidade de mercúrio utilizada, ou sequer perdida para o meio ambiente, até a introdução de outra meto-

24. Medida portuguesa equivalente a 459 gramas (LOPES, 2005).



dologia como a cianetação²⁵, introduzida apenas no séc. XX. O que dirá das centenas de minas auríferas exploradas desde a Bahia, envolvendo ainda a região das Gerais, São Paulo, Goiás, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, além das minas de ouro, prata e cobre exploradas de 1540 a 1900 na América Espanhola, as quais, segundo Nriagu (1994), teriam despejando cerca de 200.000 toneladas de mercúrio no meio-ambiente?

Figura 11. Casa de Amalgamação/Morro Velho



Fonte: <http://brasilianafotografica.bn.br/brasilliana>

O processo de cianetação em substituição à amalgamação na extração de ouro, foi descoberto apenas em 1887, e, somente a partir desta data passou a ser adotado gradativamente, de forma mista em conjunto com a amalgamação em grande parte das minas brasileiras. No entanto, a documentação histórica disponível não nos permitiu até o momento estabelecer quantas e quais dessas minas em território brasileiro adotaram tal método, e, a partir de qual data, deixaram de fazê-lo, ficando uma imensa lacuna a ser preenchida por pesquisas futuras quanto ao emprego do mercúrio e seus compostos na extração aurífera industrial de então. No entanto, podemos inferir que o passivo ambiental deixado pela atividade minerária em grande escala foi tão grande, que a ocorrência frequente de mercúrio metálico *in natura* chegou a ser relatada em princípios do século XX:

25. Cianetação: processo de lixiviação com cianeto.

Em Bom Sucesso, até quatro anos passados eram encontrados glóbulos de azougue aderentes às taboas que cruzam a “bica”, ou correndo das tinas que movem a roda do moinho. Encheram-se várias garrafas até que subitamente a produção cessou. Dizem que foi descoberto mercúrio no Jequitinhonha e em outras partes de Minas, mas suspeita-se que ele proveio das antigas lavagens de ouro. (BURTON, 1941, p. 251)

Tal situação parece ser recorrente, pois tornou a se repetir mais recentemente em 2003, quando a ocorrência de uma grande quantidade de mercúrio aflorando à superfície na região de Descoberto/MG, com centenas de quilos escorrendo à céu aberto e contaminando um riacho próximo, certamente estaria relacionada a um “passivo órfão”²⁶ deixado pela atividade pretérita da mineração, demonstrando que, uma verdadeira bomba relógio química (talvez, de dimensões amazônicas) certamente impregna aquela região sem que nenhuma comoção mundial ou nacional criminalize tais ações ou busque sequer alguma compensação, mesmo sendo similares aos encontrados em certos solos amazônicos, no entanto, maiores que os valores médios globais citados na literatura de referência (TINÔCO, 2010).

O Quinto dos Infernos e o Emprego do Solimão

A partir das primeiras notícias da descoberta de ouro na capitania de São Paulo no séc. XVI, a Coroa portuguesa rapidamente procurou consolidar seu monopólio sobre as minas de ouro, decretando o recolhimento de impostos devidos do minério aurífero encontrado na ordem de 1/5 do peso total. Para tanto, era necessário que o ouro em pó capturado com ou sem a ajuda de azougue fosse fundido nas Casas de Fundação, instituições representativas do poder da Coroa no sentido de controlar a circulação do ouro.

26. Os custos de recuperação e indenização não podem ser imputados à entidade geradora, posto que não é identificada, sendo o primeiro caso de gerenciamento de área órfã do Estado (OLIVEIRA, 2018).



A primeira Casa de Fundição na Capitania de São Paulo foi estabelecida em 1580, destinada a fundir o ouro extraído das minas localizadas próximas ao Pico do Jaraguá e demais jazidas existentes nos arredores da vila. As Casas de Fundição recolhiam o ouro extraído à princípio, com mão-de-obra indígena e, posteriormente, africana controlados pelos então mineiros, ou proprietários das minas, fundindo e transformando o metal apurado em barras, descontando o quinto. Tais barras eram identificadas como “ouro quintado”, o também conhecido “quinto dos infernos” que motivou o descontentamento dos mineiros, causando a famosa Revolta de Vila Rica, em 1720.

Figura 12. Recipiente de vidro encontrado em escavações na Casa de Fundição de Goiás provavelmente utilizado para armazenar/transportar o Solimão



Fonte: BARCELOS, 2013, p.153

Com a descoberta do ouro na região de Taubaté em princípios do Séc. XVII, e, a partir do aumento da produção aurífera, outras dezenas de casas surgiram nas localidades de Cuiabá, Goiás, São João Del-Rei, São Paulo, Araçuaí, Campanha, Cavalcante, Iguape, Jacobina, Meia-Ponte, Paracatu, Paranaguá, Sabará, São Félix, Serro Frio, Taubaté, Vila Bela, Vila Rica,

Rio das Contas, Diamantina, dentre outras. A literatura histórica sobre o funcionamento dessas fundições, comumente faz referência à falta de insumos para os serviços da fundição, especialmente o “Solimão” ou “Sulimão” (Fig. 12, acima), poderoso sublimado corrosivo e venenoso, um composto de cloreto de mercúrio, utilizado para fundir e refinar o ouro:

Das despesas relativas ao quinto ano do exercício da fundição de Sabará iniciado em 01 de Agosto de 1753 e findo em 31 de Julho de 1754. A arrecadação do quinto na Casa de Sabará naquele ano foi de 34 arrobas, 21 libras, 1 marco, 2 onças, 1 oitava e 42 grãos o que consumiu um total de 19 arrobas, 5 marcos e 4 oitavas de solimão, ou seja, feitos os cálculos, gastava-se mais de $\frac{1}{2}$ marco de solimão para cada 1 marco de ouro fundido. Transformando em quilogramas temos aproximadamente 509,041 kg de ouro fundido das partes naquele ano que, por sua vez, despendeu 281,164 kg de solimão na sua purificação. (BARCELOS, 2013, p. 6)

Dessa maneira, podemos inferir que, desde os primeiros descobrimentos auríferos ocorridos no séc. XVI até o ano de 1822, a produção aurífera colonial, estimada em aproximadamente 2.000 toneladas de ouro (VEIGA et. al., 2002, p. 271), teria despejado no meio ambiente numa expectativa bem modesta, outras 2.000 toneladas de mercúrio metálico nas regiões de mineração aurífera, além dos demais compostos empregados em outros processos contíguos de purificação e fundição extremamente venenosos, o que abrangeria as áreas de extração e beneficiamento, sem que se revelasse até a data atual, o quantitativo absoluto daquele despejo químico.

À época, embora houvesse desconfiança quanto à salubridade do emprego de mercúrio no ambiente ocupacional da extração aurífera, os efeitos clínicos visíveis eram confundidos com outras doenças como a sífilis, evidenciando, quiçá, o desconhecimento da sintomatologia específica do problema da contaminação mercurial, a qual foi estabelecida nos anais oficiais da medicina, apenas na segunda década do Séc. XX.



A última corrida do ouro

Em finais da década de 1970, o preço do ouro estava em franca ascensão no mercado internacional. O governo militar estimulava as frentes migratórias de ocupação do território amazônico sob o slogan “terras sem homens para homens sem-terra” como se, a imensa selva que abrigava milhares de indígenas e caboclos fosse um grande deserto verde. A existência de ouro já era conhecida na região do Amapá e do Maranhão desde o séc. XVII, quando se deram os primeiros descobrimentos pelos holandeses guiados pelos indígenas, no entanto, apenas na década de 1950, a garimpagem de ouro estendeu-se à região do Tapajós.

A partir da década de 1970, com a descoberta de Serra Pelada e o alto preço do metal no mercado internacional, o anúncio de uma corrida do ouro na Amazônia engrossou o quantitativo populacional com acesso à região, aumentando também o número de pessoas que passou a trabalhar na atividade garimpeira, e, consequentemente, o quantitativo extraído de forma manual, bem como, a introdução de novas tecnologias que otimizaram tal produtividade, como: motores, bombas d’água, bico-jato, balsas, dragas e moinhos.

A utilização do mercúrio como forma de obter uma melhor captação possível daquele metal se dava de forma automática, posto que estava incorporada à prática garimpeira com o objetivo de capturar os minúsculos resíduos metálicos resultantes da apuração do material aurífero que escapavam do concentrado de batéia, diminuindo as perdas e aumentando os lucros.

Essa última corrida do ouro do séc. XX influenciou sobremaneira o imaginário aventureiro do garimpo e, a partir da decadência das lavras, os garimpeiros se espalharam em todas as direções no vale do Tapajós, extrapolando a busca do sonho dourado para outros Estados, como Rondônia, Mato Grosso e Roraima. Em Rondônia, a descoberta de ouro no Rio Madeira, iniciou uma nova febre aurífera, engrossada pelas levadas de imigrantes que afluíam à região.

A tipologia do ouro em geral

Para melhor entender as relações entre o ouro e a utilização do mercúrio, torna-se necessário um breve esclarecimento sobre a captura ou extração das diferentes formas auríferas. Na natureza, o ouro pode ser encontrado na forma de filão, pepitas, grãos e pó, formas essas que irão corresponder às suas origens metalogênicas, a saber: ouro primário ou secundário.

O ouro primário refere-se à ocorrência do metal encravado na rocha matriz, denominado filão ou veio, e pode ser extraído de minas subterrâneas ou a céu aberto, movimentando grandes volumes de minério que são estocados ao ar livre, trabalhados e depois, descartados de forma subterrânea e ao ar livre também. A mineração de ouro na forma industrial é de grande escala, e promove passivos ambientais na mesma proporção, dado aos rejeitos que produz, contaminados com uma grande variedade de resíduos tóxicos em seus componentes.

Os filões de ouro mais cobiçados geralmente encontram-se relacionados a veios de quartzo. A ocorrência deste, pode ser tanto na forma de grandes pedaços na forma de ouro livre, como fagulhas microscópicas misturadas à rocha matriz. Essa, comumente pode apresentar associação com cristais de pirita²⁷, mas, em geral, quaisquer dessas formas mineralizadas são submetidas à trituração por grandes moinhos de bola, requerendo instalações adequadas para posterior tratamento químico e separação do material estéril do concentrado aurífero.

O ouro secundário é o metal contido nos aluviões formados por areia, cascalho e/ou conglomerado, ocorrendo de forma livre, cujo material pode ser lavado no próprio local de ocorrência e, em diferentes tipos de tecnologia, de modo rudimentar através de cuias, batéias e cobrinhas (Fig.13, abaixo) ou com a utilização de motores, bombas d’água e jatos de alta

27. Também conhecida como “Ouro de Tolo”.



pressão (e lavra mecanizada ou semi-mecanizada), atividades essas comuns à garimpagem, caracterizada esta, como mineração de pequena ou baixa escala.

Fig. 13: Batéia de madeira com ouro aluvionar



Fonte: <http://www.blog.construvolts.com.br>

O ouro secundário na forma de pepitas ou pedaços, geralmente é encontrado próximo às fontes primárias, ou rocha matriz, tanto no leito dos rios como no solo, como no garimpo de Serra Pelada, onde o tamanho das pepitas variava desde alguns décimos de grama até dezenas de quilos. O ouro em grãos (pepitiinhas), ou ouro grosso, ocorre juntamente com as pepitas maiores, podendo haver abundância tanto de uma, como de outra forma. O ouro de aluvião em pó, é característico dos cursos d'água, e pode ser encontrado a centenas de quilômetros da rocha matriz.

Na atividade garimpeira, a utilização de mercúrio para amalgamar o ouro só se justifica no último caso, dado ao tamanho das partículas, as quais, podem ser tão leves a ponto de flutuar na água, devido à tensão superficial. Assim, o mercúrio comumente é empregado apenas na fase final da apuração do material, no concentrado ou curimã, uma areia escura caracterizada pela grande quantidade de ferro contendo o material aurífero trabalhado. Esse é o caso da ocorrência de ouro no vale do Rio Madeira.

O ouro encontrado em toda a extensão do Rio Madeira é em pó, lamelar, na forma de “escamas microscópicas entre 100 e 400 micras, necessitando de 10 a

12 mil fagulhas para formar o peso equivalente a 1 grama” (BASCOPE; D'ALVEAR, 1981, p. 4), sem a ocorrência de pepitas de quaisquer tamanhos. A captura dessas fagulhas se dá através da lavagem do material mineralizado extraído do leito do rio através das bombas de sucção de dragas, balsas e escarifuças²⁸, ou em suas margens, através do desmonte hidráulico com as técnicas da faiscagem e do bico-jato. A aspiração de areia e cascalho destrói a coluna sedimentar, concentrando o material aurífero nas caixas de lavagem, devolvendo por fim, o material estéril descartado à corrente fluvial, aumentando a carga sedimentar em suspensão.

O Modus Operandi Garimpeiro na Década de 80

No final da década de 1970, o surgimento das primeiras frentes de extração com os garimpeiros manuais nas praias do Rio Madeira se deu através da faiscagem, com a utilização de pás, cuias, bateias e cobrinhas²⁹. Com o intercâmbio de técnicas entre os garimpeiros de diversas procedências na região e a introdução de sistemas mecanizados para aumentar a produção, a chegada de motores, bombas d'água, balsas, mergulhadores, dragas e moinhos, a produção foi otimizada ano a ano, sucedendo-se os melhores equipamentos, conforme as posses, na tentativa de melhorar a captura do áureo metal.

O garimpo do Embaúba, como ficou conhecida a região onde estava localizada a famosa “Praia da Merda”, levou esse apelido dado ao costume dos garimpeiros manuais à época, em utilizar as folhas da embaúba, árvore nativa abundante na região, para cobrir os utensílios utilizados na queima da amálgama, na tentativa de recuperar um pouco do mercúrio utilizado, esse, de difícil aquisição à época, mas sempre necessário, na tentativa de recu-

28. Escarifuça: espécie de balsa semi-mecanizada que dispensa o uso de mergulhadores.

29. Cobrinha: pequena caixa de concentração utilizada para lavagem/extração do ouro em pó.



perar um pouco do prejuízo causado pela perda daquele metal volátil.

Durante toda a década de 1980, o ouro abundante era lavado às margens do rio e ou igarapés, apurado ali mesmo e queimado ao ar livre, tanto em cuias como em batéias. As bolotas de amálgama prateadas e espalhadas com uma colher, assemelhavam-se aos bijus de tapioca, pela disposição similar, e atraíam a presença de curiosos ao redor do local de queima, os quais, surpresos e esperançosos em bamburrar também, ficavam extasiados pela visão dourada que o metal adquiria ao final da queima.

A fumarola esbranquiçada levada pelo vento atingia os circundantes, muitos dos quais ignoravam os efeitos tóxicos do mercúrio. Alguns garimpeiros ou por curiosidade ou por acidente, ingeriam certa quantidade de mercúrio oralmente, sem que se soubesse de qualquer dano posterior atribuído à saúde daqueles.

Nos locais da lavagem do concentrado, era comum a presença de requeiros, os quais, com suas cuias e bateias, revolviam o material descartado e depositado, obtendo ouro azougado e mesmo quantidades insignificantes de mercúrio livre que se desprendia durante a lavagem. Nos locais em que ocorria a queima da amálgama, nos barrancos e, mesmo nos estabelecimentos existentes para a compra de ouro, era comum a dispersão de fagulhas e/ou minúsculos pedaços de ouro azougado em virtude da temperatura e/ou incidência da chama. De tempos em tempos, nesses locais, o espaço circundante era varrido e utilizado também para o réco³⁰.

Durante um bom período, a grande maioria dos garimpeiros utilizou o mercúrio para amalgamação desconhecendo seus efeitos letais. Com a abertura de novas frentes garimpeiras, o aumento da população e da produção aurífera, a aquisição do mercúrio se tornou corriqueira e abundan-

te, fazendo com que o custo do produto fosse facilmente suportado, cujo descarte sem cuidado, não acarretava maiores preocupações que não pudessem ser superadas com a próxima compra.

Mas, o mundo estava de olho nas revelações que seriam publicadas pelo oceanógrafo e ambientalista francês, Jacques Cousteau, cuja expedição exploratória da Amazônia, visitou o Rio Madeira em 1982. Na ocasião, a equipe de Cousteau coletou, analisou, filmou e levantou o problema da contaminação dos peixes pelo mercúrio, alertando a comunidade internacional para a possibilidade futura de se repetir uma tragédia de grandes proporções, talvez, como a de Minamata, na região.

Figura 14. Anúncio divulgado nos jornais de Porto Velho em finais da década de 1980



A revelação inédita do risco de contaminação do bioma amazônico pelo mercúrio utilizado pelos garimpeiros parece ter despertado a partir de então, um crescente interesse da comunidade acadêmica nacional e internacional, das ONGs ambientalistas e agências reguladoras estatais.

No entanto, apenas no final da década de 1980, com a crescente conscientização ambiental e a repercussão internacional sobre a contaminação dos rios amazônicos pelo mercúrio, é que algumas campanhas de conscientização no Brasil feitas por órgãos públicos começaram a ser realizadas pontualmente, sem obede-

30. Réco: utilização de rejeito de material para extração de partículas de ouro.

cer, no entanto, a um padrão metodológico eficaz ou contínuo (Fig.14, acima).

Assim, os alertas sobre o problema publicados na ocasião pela imprensa e início dos primeiros estudos científicos que atestavam essa contaminação, acarretaram não apenas o temor da população urbana, mas também a desconfiança da população garimpeira quanto à suposta contaminação, resultando também na busca pelo emprego de novas técnicas que reduzissem não apenas o emprego mas também a recuperação do mercúrio utilizado.

A garimpagem fluvial a partir dos Anos 90

Na literatura especializada em mineração de ouro, a classificação dessa atividade geralmente obedece a dois modos, quanto à formalidade e à escala:

De forma simplificada, a garimpagem é caracteriza principalmente pelos seguintes termos: 1) ênfase dada ao trabalho individual e de pequenas equipes (com cerca de oito homens); 2) há um predomínio dos instrumentos de trabalhos mais “rústicos” (manuais e semimecanizados), tais como a bateia, a picareta, a pá etc., apoiados ou não por maquinário a combustíveis fósseis, e 3) pelo uso do mercúrio na coleta de partículas de ouro. Na mineração industrial as características principais tomadas por base são: 1) utiliza-se como fonte de força predominante a energia elétrica; 2) opera-se com um conjunto mais sofisticado de máquinas e ferramentas; 3) compõe-se por uma equipe de trabalho mais complexa e hierarquizada (empresarial), e 4) empregam-se outra(s) substância(s) com maior capacidade de retenção de partículas finas de ouro. (CAHETE, 1998, p. 2)

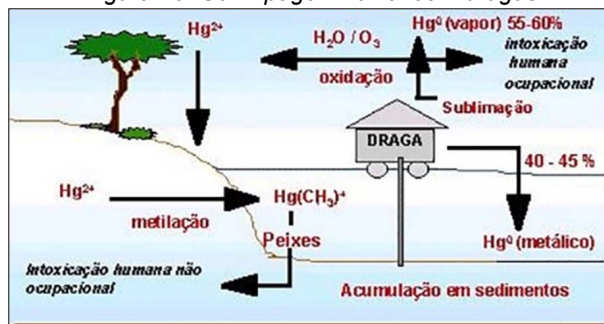
Na garimpagem fluvial com dragas (Fig.15, abaixo), após um quantitativo específico de trabalho que pode variar de 8 a 48 horas, a atividade de extração é pausada para a despescagem, ou apuração do concentrado, que comumente é feito em cima da embarcação, batendo os carpetes, colhendo o concentrado, procedendo a seguir com a amalgamação que, via de regra, é feita em recipientes metálicos específicos para evitar ao máximo a perda

de ouro e mesmo de mercúrio, através de baldes e cuias por concentração gravítica.

Dessa forma, a amálgama resultante é espremida com um pano resistente e azougue líquido é colhido e guardado para reaproveitamento, restando apenas o ouro amalgamado³¹, uma bolota ou “esponja”, que pode apresentar teores variáveis de ouro na ordem de 60 a 70%. O material estéril resultante, à parte, mas ainda com partículas microscópicas de mercúrio (invisíveis a olho nu) que não lograram ser amalgamadas, a seguir, é descartado na própria caixa concentradora, na intenção de captar esses resíduos finais.

A seguir, a bolota é espalhada numa pequena cuia e depositada numa retorta hermeticamente fechada, e submetida ao fogo por alguns minutos. A perda de azougue estimada nessa fase, pode variar de 1 a 49% (LACERDA, 1992), assim, a retorta destila o vapor do mercúrio expelido, o qual é capturado em um recipiente contendo água, precipitando as gotículas do vapor que é depositado no fundo, retornando à sua forma elementar.

Figura 15. Garimpagem fluvial com dragas



Fonte: <http://www.cetem.gov.br>

Em seguida, o a amálgama após a queima, apresenta sua cor amarela característica e recebe o nome de “bolacha” no meio garimpeiro, mas ainda contendo uma mínima porcentagem de mercúrio³² sendo submetida à uma nova queima apresentando nessa fase ainda cerca de 0,2 %

31. A amálga nesse ínterim, terá de 60 a 70% de ouro, sendo que, utilizando um método centrífugo essa proporção pode chegar a 80% de ouro, minimizando a perda e maximizando a recuperação do mercúrio.

32. Cerca de 2%.



de mercúrio que será perdido durante a fundição final. Essa, em geral é feita um cadinho refratário com maçarico de oxigênio, utilizando ainda o bórax para depuração resultando em pequenos lingotes, nos quais já não há mais qualquer quantidade significativa de mercúrio.

Por esse processo, estima-se que a perda total de mercúrio se dê na ordem de no máximo 33% do mercúrio total empregado, ou seja, na proporção de 0,33/1kg, estatística essa 300% menor do que a utilizada como base de cálculo empregada pelos primeiros estudos realizados há duas décadas atrás, e que ainda hoje embasam as estimativas utilizadas.

Os trabalhadores das balsas e escarificações no entanto, apesar de empregarem o mesmo modo rústico da década de oitenta, procuram minimizar a perda do mercúrio ao máximo, posto que a perspectiva de produção aurífera é muito menor do que a das dragas, apurando o concentrado de ouro em baldes e cuias, queimando a amálgama ao ar livre, sem o uso da retorta, e vendendo o ouro apurado nas casas compradoras de ouro, que será requeimado, emitindo assim a maior parte dos gases de mercúrio que são despejados no meio ambiente.

Para essas emissões, não há estatísticas conhecidas, mesmo porque não apenas sua produção é variável, assim como, se desconhece o número de embarcações efetivamente ativas. Contrariamente à atividade das dragas, tais trabalhadores não obtêm grandes lucros nessa modalidade que, no entanto, foi incorporada ao modo de vida tradicional ribeirinho como alternativa de subsistência à falta de oportunidades de emprego na cidade e mesmo à ausência de fomento à agricultura tradicional nessas regiões.

A verdadeira Minamata brasileira

Na região amazônica, existem a poucos relatos científicos que atestem danos comprovados para a saúde dos trabalhadores associados à exposição ao vapor

de mercúrio, quer seja esse resultante da queima da amálgama no ambiente do garimpo, ou mesmo, no ambiente urbano, dado à atividade da localização das lojas compradoras de ouro. Apesar das inúmeras pesquisas que atestam a contaminação de diversas áreas, tanto rurais como urbanas, o risco de uma tragédia semelhante à da cidade japonesa, parece praticamente nulo, dadas as condições ambientais em suas especificidades, posto que

a sua não identificação até o momento ...pode fundamentar a hipótese de que a mesma poderá não ocorrer na Amazônia com todas suas características patológicas. Evidencia-se essa possibilidade, considerando as diferenças ambientais em Minamata e a questão ambiental na Amazônia assim como as características sociais, culturais, econômicas e genéticas das populações envolvidas e a presença de outras enfermidades no ambiente amazônico, bem diferente das que ocorrem no Japão. (PACHECO-FERREIRA, 2011, p. 91)

Tal fato, provavelmente pode residir nas especificidades aquáticas diferenciadas das águas amazônicas representadas pelos rios de água branca, como as do Rio Madeira, sua velocidade, sedimentos em suspensão, capacidade de metilação e oxidação, dentre outros, apresentando formas distintas ainda, no que tange à salinidade e ao PH relativo. Tais fatores são elementos de provável distinguibilidade do ambiente amazônico com suas grandes áreas e rios de água doce, as quais, contrapõe-se evidentemente ao cenário das localidades japonesas em que ocorreram aquelas tragédias ambientais, as quais, são marcadas comparativamente pela substância poluente, pelo reduzido tamanho das áreas afetadas e pelo ambiente marinho (SILVA, 2004).

De outra forma, podemos localizar algo similar, ao tornamos nosso olhar para a Região Sudeste especialmente, considerando o imenso passivo ambiental químico deixado desde a mineração colonial até o Séc. XX, especialmente nas cercanias das Casas de Amalgamação e Fundição; as centenas de vítimas certificadas equantifi-



cadadas do mercurialismo oriundas da contaminação provocada pelas fábricas de lâmpadas fluorescentes³³ e cloro-soda³⁴ durante as décadas de 80/90, bem como, uma costa marítima contaminada por efluentes industriais que impactam inclusive no sushi (GARCIA *et. al.*, 2000) consumido à mesa, além de inúmeros locais severamente contaminados por aterros sanitários, conforme o mapa da Figura 01.

Nessa conta, ainda podemos incluir o número de vítimas fatais proporcionados pelas últimas tragédias ambientais no estado de Minas Gerais, uma delas provocada pelo rompimento da Barragem do Fundão³⁵ na cidade de Mariana em 2015, que matou 19 pessoas, despejando milhões de toneladas de rejeitos ricos de “toda uma tabela periódica”³⁶ além do mercúrio, ocasionando a contaminação da bacia do Rio Doce e impactando na vida de 230 municípios, e, a última em 2019, provocada pelo rompimento da Barragem do Córrego do Feijão³⁷ em Brumadinho, matando 293 pessoas e contaminando as águas do rio São Francisco, além de inúmeros outros cursos d’água na região, ambas, com disputas jurídicas, além de consequências sociais, e ambientais imensuráveis, num trocadilho infame, podemos afirmar sem sombra de dúvida, que “A MINA MATA”.

Considerações finais

Em que pesem os alertas dos ambientalistas e a existência de marcos legais desde o final da década de 1980, o governo brasileiro jamais estabeleceu políticas públicas que levassem à implementação de quaisquer protocolos de saúde na prevenção e atendimento de mercuriados, sequer existindo uma sistematização pa-

dronizada e específica para atendimentos nas áreas consideradas de risco, limitando sua política quanto à questão, apenas à atuação de mecanismos de fiscalização e controle.

Dessa forma, embora os níveis de contaminação em certas populações pesquisadas ao longo do Baixo Madeira e outras áreas de garimpagem como a região do Tapajós, apresente padrões semelhantes aos das vítimas de Minamata segundo alguns autores, a Síndrome desta, nos mesmos níveis ainda não ocorreu, e, provavelmente jamais ocorrerá, posto que um histórico de 400 anos de exploração da mineração artesanal e utilização de amálgamas de mercúrio no continente americano não tenha resultado até o momento em fenômeno semelhante ao ocorrido nas cidades asiáticas.

Além disso, novos estudos realizados apontam, que, para ser metilado com mais eficiência, o mercúrio requerer um ambiente aquático mais ácido, com maior volume de matéria orgânica e poucos sedimentos, a exemplo dos rios de água escura, na Amazônia, como o Rio Negro, minimizando consequentemente a potencialidade de metilação nos ambientes de águas claras e brancas, como os Rios Tapajós e Madeira, sem excluir no entanto, ocorrências pontuais e significativas de contaminação cujo monitoramento constante não só é necessário, como também desejável.

Portanto, e, sem a pretensão de esgotar a temática, torna-se evidente que uma revisão na padronização dos dados coletados se faz urgente, posto que dados defasados impactem fortemente na regulação do setor ambiental e mineral, e, por consequência, as restrições de uso do mercúrio atinjam camadas sociais que dependem economicamente da pequena mineração, as quais ainda não são alcançadas por medidas próprias e eficazes de saúde pública.

A divulgação de matérias jornalísticas no mesmo diapasão por décadas, afeta não apenas a grande maioria da popula-

33. Cf. <https://www.dgabc.com.br>.

34. Cf. <http://www.acpo.org.br>.

35. Samarco Mineração S.A., mineradora brasileira controlada através de uma joint-venture entre a Vale S.A. e a anglo-australiana BHP Billiton.

36. Cf. <http://www.ihu.unisinos.br>.

37. Controlada pela Vale S.A.



ção urbana que desconhece a realidade cotidiana desses milhares de brasileiros que vivem cotidianamente tal realidade, impactando também essa população de forma negativa sem esclarecer eficientemente tais questões, aumentando o pânico e a desinformação ao invés de oferecer segurança e conhecimento.

Em que pese professarmos aqui serem os níveis de contaminação por mercúrio na Amazônia inferiores aos publicados na literatura de referência, ainda assim torna-se recomendável que uma política pública de prevenção e mitigação de danos quanto à contaminação mercurial esteja baseada em dados mais precisos, possibilitando que essa seja efetivada no sentido de proteger não apenas os biomas afetados, mas principalmente e especialmente a vida das populações tradicionais atingidas pela poluição química oriunda da atividade garimpeira.

A pequena mineração, a mineração artesanal ou garimpagem não é um mal em si em sua forma absoluta, dadas as devidas proporções, assim como o mercúrio não é uma substância maligna em si, mas o modo como se dá tal atividade e a forma de uso dessa substância química, é que podem resultar em graus maiores ou menores tanto de degradação ambiental quanto de problemas de saúde.

A mineração artesanal proporciona renda para milhares de famílias no Brasil e milhões de pessoas ao redor do mundo. Em que pese a variável contaminação do meio ambiente resultante do uso de mercúrio pela atividade garimpeira em solo amazônico como uma das mais caras bandeiras ambientalistas, não se pode suprimir a utilização dessa substância milenar de uma hora para outra, sem a oferta acessível e gradativa de alternativas menos poluentes e vantajosas economicamente às populações que se dedicam à essa atividade.

Tal situação necessita ser considerada em seus contextos peculiares e específicos, não de forma simples e muito menos por decreto, mas especialmente como uma questão complexa no âmbito do Direito Am-

biental e dos Direitos Humanos, merecendo uma melhor atenção tanto do poder público quanto da sociedade em geral, bem como, um planejamento a médio e longo prazo a ser negociado em acordos coletivos junto às comunidades impactadas.

Referências

ALMEIDA, T. As riquezas minerais de Minas ajudaram a forjar um novo Brasil e deixaram marcas indeléveis na identidade do estado. **Berço de ouro – Revista Mineracão**. 1 de novembro de 2011. Disponível em: <http://revistamineracao.com.br>. Acesso em: Dez 2018.

BARCELOS, R. **Arqueometalurgia do Ouro no Brasil e Portugal**: as Casas de Fundição e da Moeda (sécs. XVIII e XIX). Disponível em: <https://tinyurl.com/y6gl56yq>. Acesso em: Jan 2019.

BARCELOS, R. **Casas de fundição e da moeda no Brasil e em Portugal**: purificar o ouro, apurar as técnicas. População e Sociedade. CEPESE. Porto, vol. 21, 2013, p. 143-163.

BASCOPE, Gaston; D'ALVEAR, Roberto. **Garimpos do Médio Madeira (Rondônia)**, Relatório CPRM, 1981.

BRASIL. **Decreto Nº 9.470, de 14 de Agosto de 2018**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br>. Acesso em: Nov. 2018.

BOXER, Charles Ralph. **Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola**: 1602-1686. São Paulo: Ed. Nacional: Ed. Universidade de São Paulo, 1973.

BURTON, Richard Francis. **Viagens aos planaltos do Brasil**. Tomo II: Do Rio de Janeiro a Morro Velho. São Paulo/Rio de Janeiro/ Recife/Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1941.

CAHETÉ, Frederico Luiz Silva. **A Extração do Ouro na Amazônia e suas Implicações para o Meio Ambiente**. Artigo. Disponível em: <https://tinyurl.com/yyoqzomu>. Acesso em: Fev. 2019.

CASTILHOS, Z.; KÜTTER, V. T. **Inventário do uso e emissões de mercúrio em mineração artesanal de pequena escala**



de ouro no Brasil (resultados preliminares). CETEM, 2017. Disponível em: <http://mineralis.cetem.gov.br>. Acesso em Jan de 2019.

CARBONELL, G., *et al.* A New Method for Total Mercury and Methyl Mercury Analysis in Muscle of Seawater Fish. **The Bulletin of Environmental Contamination and Toxicology**, v.83, p. 210-213, 2009.

CARVALHEIRA, R. G., *et al.* Avaliação preliminar da biomagnificação de mercúrio utilizando cinco espécies de peixes na Baía de Guanabara – RJ. **Anais do XII Congresso Brasileiro de Geoquímica. III Simpósio de Geoquímica dos países do Mercosul**, 9-14 de outubro de 2011, Gramado, RS, Brasil.

CETESB (São Paulo) **Contaminação por mercúrio no estado de São Paulo.** Equipe técnica Maria Helena Roquetti... [*et al.*]. São Paulo., 2014. Disponível em: <https://tinyurl.com/y5j4zuja>. Acesso em: Out de 2018.

FEARNSIDE, P. M. **Barragens do Rio Madeira-Impactos 5: Mercúrio.** Disponível em: <http://amazoniareal.com.br>. Acesso em: Nov de 2018.

GARCIA, M. H. O *et al.* Contaminação por mercúrio em sushi/sashimi comercializados em restaurantes do município de Niterói-RJ – Brasil. **R. Bras. Ci. Vet**, v. 7, n. 2, p. 83-86, maio/ago. 2000. Disponível em: <https://periodicos.uff.br>. Acesso em: Jan de 2019.

GARDNER, G. **Viagens no Brasil: principalmente nas províncias do Norte e nos distritos do ouro e do diamante, durante os anos de 1836-1841.** Coleção Brasileira; v.3. Ed. Nacional, 1942.

GESISKY, Jaime. Coord. **Convenção de Minamata Sobre Mercúrio: Os desafios da Implementação.** Artigo online. Agosto de 2018. Disponível em: <https://tinyurl.com/yxkno34v>. Acesso em Mar de 2019.

LACERDA, L. D.; SOLOMONS, W. **Mercúrio na Amazônia, Uma Bomba Relógio Química?** Série Tecnologia Ambiental, Centro de Tecnologia Mineral, CETEM/MCT, Rio de Janeiro, RJ. 1992.

LOPES, L. S. A cultura da medição em Portugal ao longo da história. **Educação e Matemática**, nº 84, Associação de Professores de Matemática, 2005, p. 42-48.

LOPES, L. S. Contaminação por mercúrio no Brasil: fontes industriais versus garimpo de ouro. **Quím. Nova**, v. 20, n. 2, p. 196-199, 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br>. Acesso em: Fev 2019.

MARQUES, Rejane Corrêa. **Avaliação da exposição ao mercúrio e seus compostos sobre o desenvolvimento neuropsicomotor em crianças de Porto Velho-RO.** 100p. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Núcleo de Medicina Tropical, Curso de Pós-Graduação em Doenças Tropicais, Belém, 2002.

Minamata City Planning Division. Minamata Disease. Its History and Lessons. 2007. Minamata **Disease Municipal Museum, Minamata, Kumamoto.** Disponível em: <http://www.minamata195651.jp>. Acesso em: Jan 2019.

NRIAGU, J. O. **Mercury pollution from the past mining of gold and silver in the Americas.** The Science of the Total Environment, 149, 177-182. 1994.

O'SHEA, J. . Two minutes with venus, two years with mercury'-mercury as an antisyphilitic chemotherapeutic agent. **Journal of the Royal Society of Medicine**, 1990. Disponível em: <https://tinyurl.com>. Acesso em: Fev 2019.

PFEIFFER W. C.; LACERDA, L. D. **Mercury inputs into the Amazon region, Brazil.** Environ Technol Lett, 1988.

OLIVEIRA, R.C. **Valoração Econômica de Danos Ambientais em Áreas Contaminadas:** Estudo de caso da contaminação mercurial em Descoberto – MG. TCC Curso de Engenharia Ambiental e Sanitária da U FJF. Juiz de Fora, 2018.

PACHECO-FERREIRA, H., *et al.* Capítulo 9: Critérios para o Diagnóstico das Intoxicações por Mercúrio em Populações Expostas. In: **Cooperação Técnica entre Brasil, Bolívia e Colômbia: Teoria e Prática para o Fortalecimento da Vigilância em Saúde de Populações Expostas a Mercúrio**



rio. Brasília: Organização Pan-Americana da Saúde, 2011.

Reportagem. **Estudo estima emissões de mercúrio nos garimpos de ouro no Brasil**. Por Jaime Gesisky. Disponível em: <https://tinyurl.com>. Acesso em: Dez 2018.

ROSS, J. L. S. **Geografia do Brasil**. 6a. Edição. São Paulo: Edusp, 2011.

SALGADO, *et al.* Determinação de mercúrio, proteínas, sódio, e potássio em amostras de urina de cirurgiões-dentistas expostos ocupacionalmente ao mercúrio. **R. Bras. Saúde Ocupac.**, v. 14, n. 56, p. 7-11, out/dez, 1986.

SAMPAIO D. S. *et al.* Bioacumulação de Mercúrio nos Peixes Piscívoros do Reservatório de Balbina, Amazonas. **II Congresso de Iniciação Científica PIBIC/CNPq-PAIC/FAPEAM**. Manaus, 2013. Disponível em: <https://repositorio.inpa.gov.br>. Acesso em: Fev 2019.

SCHIMIDT, Winfried. **Relatório 4 – Inventário da Mineração em Pequena Escala dos Minerais Metálicos**. São Paulo, Março de 2018.

SILVA. G.S. **A Dinâmica Biogeoquímica do Mercúrio na Bacia do Rio Negro (AM) e Fluxos na Interface Água/Atmosfera**. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, SP, 2004.

SOUZA, V.P. & LINS, F.A.F. **Recuperação do ouro por amalgamação e cianetação: problemas ambientais e possíveis alternativas**. Rio de Janeiro, CETEM/CNPq, 1989.

TAUNAY, Affonso. **História Geral das Bandeiras Paulistas. Escripção á vista de avultada documentação inédita dos arquivos brasileiros, hespanhoes e portugueses**. Tom V. Typ. Ideal KJ Heitor L. Canton. S. PAULO, 1929.

TINOCO, A. A. P. *et al.* **Avaliação de contaminação por mercúrio em Descoberto, MG**. Nota Técnica. Eng Sanit Ambient. v. 15 n. 4. Out/dez 2010.305-314. Disponível em: <http://www.scielo.br>. Acesso em Jan de 2019.

VELDEN, S.; VAN DER. *et al.* Biological and life-history factors affecting total mer-

cury concentrations in Arctic charr from Heintzelman Lake, Ellesmere Island, Nunavut. **Science of the Total Environment**, v. 433, p. 309–317, 2012.

-----//-----

Abstract: In this work, we intend to question the probable occurrence of Minamata disease in the Amazon region as a supposed exclusive environmental impact resulting from the mining activity during the last forty years. Seeking to understand this theme from historical guiding assumptions, we intend to preliminarily analyze the epistemological origins of the chemical substance called mercury and its use in the most diverse human activities for centuries, especially its relations with gold extraction through amalgamation, an ancient technique that remains until contemporaneity. Thus, and, comparing the reference literature on the issue, we located the problem of chemical pollution by this element of the Periodic Table (Hg) in human health, distinguishing it in its specificities and origins, according to the nomenclature, as well as its reach not only as a regional or local phenomenon, but as a complex worldwide phenomenon that affects practically all known biomes to a greater or lesser degree. In relation to the Amazonian phenomenon, we seek to unveil some historical precedents of the intense colonial mining activity in Brazil and Spanish America, which together, would extrapolate the chemical mercury dumping carried out in the last century in this region, arguing finally, for the necessary consideration regarding the public environmental policies in relation to the social phenomena involved, as well as, the defense of more rigorous and conclusive studies that address this theme beyond media speculation.

Keywords: Mercury; Environmental contamination; Mining; Human rights; Amazon.



ANÁLISE DOS PROCESSOS EROSIVOS DO RIO MADEIRA A JUSANTE DA UHE SANTO ANTÔNIO EM PORTO VELHO

*Analysis of the Erosive Processes of the Madeira River Downstream of the
Santo Antônio HPP in Porto Velho*

*Andreia Tamy Konasugawa Pereira**

*Janduir Silva Freitas Filho***

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo analisar os processos hidrossedimentológicos do Rio Madeira após a implantação do reservatório da UHE Santo Antônio e estudar os impactos erosivos que ocorrem a jusante do empreendimento, na cidade de Porto Velho. Através dos dados hidrossedimentológicos, perfiltopobatimétrico e de imagens de satélite, no período anterior e posterior ao enchimento do reservatório, realizou-se uma análise comparativa entre os dados a montante e a jusante da UHE Santo Antônio. Os resultados obtidos nestas análises permitiram constatar a ocorrência de grandes mudanças nos processos hidrossedimentológicos do Rio Madeira após o enchimento do reservatório e sua ligação com os desbarrancamentos ocorridos em frente da cidade de Porto Velho.

Palavras-Chave: Desbarrancamentos; Rio Madeira; UHE Santo Antônio; Processos hidrossedimentológicos.

Introdução

A hidrossedimentologia trata dos aspectos do estudo da sedimentologia (estudo dos sedimentos) com envolvimento restrito aos cursos d'água e lagos. Ligada a muitos campos da engenharia, o estudo e aplicação da hidrossedimentologia abrange a geração de energia hidráulica, navegação, irrigação, agricultura, hidrologia entre outros.

Segundo ainda Carvalho (2008), a construção de barragens e formação de reservatório ocasionam mudanças significativas no curso d'água tanto a montante da

obra quanto a jusante. Em geral pode-se dizer que no reservatório ocorrem diferentes processos de depósitos de sedimento enquanto no trecho a jusante ocorrem processos erosivos e mudanças morfológicas. Essas mudanças são ocasionadas pela modificação das vazões líquida e sólida efluente à barragem.

O reservatório retém tanto os sedimentos quanto os nutrientes, afetando aspectos da fauna, flora e depósitos a jusante, como na foz do curso d'água (CARVALHO, 2008).

A retenção de sedimentos no reservatório provoca um escoamento de água mais limpa para a jusante da barragem. Esse escoamento límpido, associado com sua maior energia, devido à liberação para a jusante de energia potencial acumulada no reservatório, aumenta o poder erosivo do escoamento, provocando degradação, com aprofundamento da calha do rio e erosão das margens. A regularização do curso do curso d'água a jusante da margem traz grande influência nesse processo erosivo.

* Graduado em Engenharia Civil pela Universidade Federal de Rondônia (2014), possui duas especializações em andamento: em Patologia das Construções e Avaliações e em Perícias de Engenharia pelo Instituto de Pós-Graduação (IPOG).

** Graduado em Engenharia Civil pela Universidade Federal da Paraíba (2008), mestre em Engenharia Civil pela Universidade Federal de Pernambuco (2011) e doutorando em Engenharia Civil pela Universidade Federal de Pernambuco. Professor da Faculdades Integradas de Cacoal (UNESC).



Por outro lado, a atenuação dos picos de cheias a jusante diminui os problemas de inundação, mas impede o espalhamento de sedimentos finos contendo nutrientes nas várzeas e matas ciliares, além de diminuir as concentrações de nutrientes da cadeia alimentar da ictiofauna (CARVALHO e WILSON JR, 1998).

Aparentemente os intensos processos erosivos observados nas margens do Rio Madeira, após a formação do reservatório da UHE Santo Antônio e a passagem das águas pelos vertedores, vem ocasionando grandes impactos ambientais, como o deslizamento de barrancos em ambas as margens do Rio Madeira, localizados no trecho a jusante da UHE Santo Antônio, junto à cidade de Porto Velho.

A realização deste estudo é importante para buscar compreender as possíveis causas dos desbarrancamentos e redução das margens do Rio Madeira. Para isto, é necessário fazer um estudo a partir de um levantamento de dados hidrossedimentológicos.

Através do presente estudo será possível observar se existe uma relação dos impactos identificados com a operação da UHE Santo Antônio. Também será possível prover um embasamento teórico para minimizar os efeitos ambientais e contribuir para solucionar os problemas diretos e indiretos relacionados.

Escolha da área de estudo

O Rio Madeira é um dos 10 maiores rios do mundo, sendo o maior tributário do Rio Amazonas, com bacia hidrográfica de 1.420.000 Km². Nascentes na Cordilheira dos Andes (Rio Mamoré, Madre de Dios e Beni) com regime de degelo anual. Possui a maior descarga sólida de sedimentos dos rios amazônicos. Em Porto Velho este valor médio é de 1.600.000 t/dia ou 580.000.000 t/ano (17.000.000 t/dia-max) que corresponde a 50% da descarga sólida do Rio Amazonas. Apresenta uma vazão média em Porto Velho de 19.000m³/s (Itaipu 12.500, Tucuruí 11.000m³/s), e vazões

entre 2.500m³/s (outubro) e 45.000m³/s (março) (PEREIRA, 2006). Em 30/03/2014 está vazão atingiu o maior valor observado, chegando a 60.600m³/s.

Desde o dia 02 de janeiro de 2012, com a abertura das comportas da Usina Hidrelétrica (UHE) Santo Antônio, após o enchimento de seu reservatório, os jornais de Porto Velho trouxeram à tona várias reportagens sobre desbarrancamentos ao longo do bairro triângulo, margem direita do Rio Madeira. O jornal eletrônico Rondonia Ao Vivo, no dia 03/01/2012, trouxe a seguinte manchete: "BANZEIRO – Usina abre comportas e força das águas do Rio Madeira derruba barrancos e pode arrastar residências" (Figuras 1 e 2).

Figura 1. Barrancos da margem do bairro Triângulo desmoronando



Fonte: Jornal Eletrônico Rondoniao Vivo.com de 2012

Figura 2. Casa do senhor que mora a mais de 28 anos e nunca viu esta situação



Fonte: Jornal Eletrônico Rondoniao Vivo.com de 2012

Dados hidrossedimentológicos

Os dados utilizados neste trabalho foram retirados do *Relatório de Consolidação e Análise dos Dados Hidrossedimentológicos do Rio Madeira – Janeiro de 2008 a*



Abril de 2013, fornecido pela Santo Antônio Energia. Este relatório foi previsto no PBA do AHE Santo Antônio em cumprimento à Licença Prévia nº 251/2007, concedida pelo IBAMA.

Para início de análise, foram avaliados os resultados das medições de descarga sólida, apresentados no Relatório da Santo Antônio Energia, das estações fluviométricas:

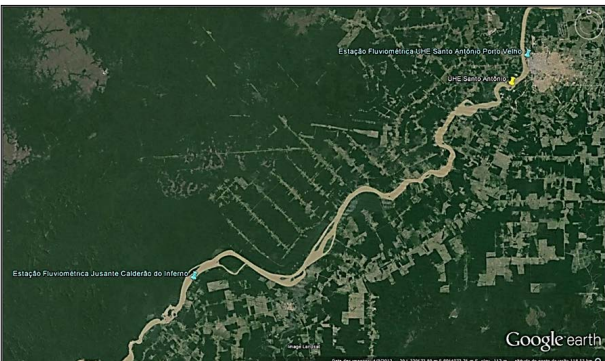
Tabela 1. Coordenadas UTM das Estações Fluviométricas

Estação	Coordenadas UTM	
	Norte (m)	Este (m)
Jusante Caldeirão do Inferno	8.982.304	323.362
UHE Santo Antônio Porto Velho	9.032.851	399.179

Fonte: Santo Antônio Energia; PCE (2013), adaptada pela autora

A Figura 3 apresenta a localização das duas estações fluviométricas citadas acima. A imagem foi retirada do software Google Earth.

Figura 3. Estações Fluviométrica Jusante Caldeirão do Inferno e UHE Santo Antônio Porto Velho



Fonte: Google Earth (2014), adaptado pela autora

Perfis topobatimétricos

Os dados utilizados neste trabalho foram retirados do *Relatório Levantamento topobatimétrico do Rio Madeira para Acompanhamento da Evolução do Leito – novembro 2012*, fornecido pela Santo Antônio Energia. Este relatório foi previsto no PBA do AHE Santo Antônio em cumprimento à Licença Prévia nº 251/2007, concedida pelo IBAMA.

Foram analisadas algumas seções topobatimétricas, localizadas a jusante da UHE Santo Antônio nas seguintes coordenadas UTM:

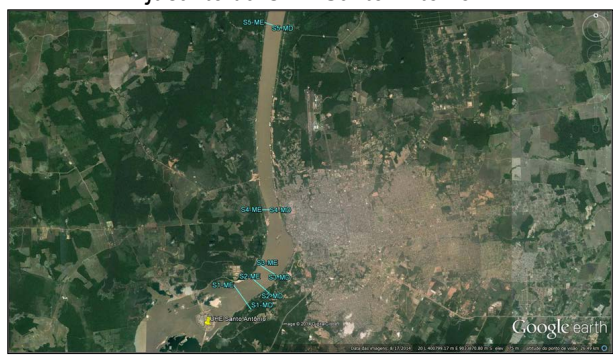
Tabela 2. Coordenadas UTM das seções topobatimétricas a jusante da UHE Santo Antônio

Nome da seção	Coordenadas UTM			
	Margem Esquerda		Margem Direita	
	Norte (m)	Este (m)	Norte (m)	Este (m)
Seção 1 – S1	9.028.652	396.955	9.027.433	397.840
Seção 2 – S2	9.029.100	397.772	9.028.116	398.918
Seção 3 – S3	9.029.779	398.111	9.029.048	399.268
Seção 4 – S4	9.032.447	398.377	9.032.429	399.314
Seção 5 – S5	9.041.856	398.472	9.041.558	399.408

Fonte: Santo Antônio Energia; PCE (2012), adaptada pela autora

A Figura 4 apresenta a localização das seções topobatimétricas citadas acima. A imagem foi retirada do software Google Earth.

Figura 4. Localização das seções topobatimétricas a jusante da UHE Santo Antônio



Fonte: Google Earth (2014), adaptado pela autora

Também foram analisadas algumas seções topobatimétricas, localizadas a montante da UHE Santo Antônio nas seguintes coordenadas UTM:

Tabela 3. Coordenadas UTM das seções topobatimétricas a montante da UHE Santo Antônio

Nome da seção	Coordenadas UTM			
	Margem Esquerda		Margem Direita	
	Norte (m)	Este (m)	Norte (m)	Este (m)
Seção 6 – S6	9.027.491	392.553	9.026.554	393.407
Seção 7 – S7	9.024.444	392.276	9.024.885	393.796
Seção 8 – S8	9.023.674	392.388	9.022.345	392.554
Seção 9 – S9	9.022.857	388.394	9.021.729	388.438
Seção 10 – S10	8.983.911	344.615	8.981.393	344.479

Fonte: Santo Antônio Energia; PCE (2012), adaptada pela autora



As Figuras 5 e 6 apresentam a localização das seções topobatimétricas citadas acima. As imagens foram retiradas do software Google Earth.

Figura 5. Localização das seções topobatimétricas 6, 7, 8 e 9 a montante da UHE Santo Antônio



Fonte: Google Earth (2014), adaptado pela autora

Figura 6. Localização da seção topobatimétrica 10 a montante da UHE Santo Antônio



Fonte: Google Earth (2014), adaptado pela autora

Imagens de satélite de antes e depois do reservatório

No software do Google Earth, foram separadas as imagens disponíveis para o trecho a jusante da UHE Santo Antônio até a frente da cidade de Porto Velho. Foram identificadas 10 imagens em datas diferentes.

Com as datas das imagens de satélite, identificou-se as cotas do Rio Madeira, através do Sistema de Informações Hidrológicas da ANA, no site da ANA (<http://www.ana.gov.br>) através do portal *HidroWeb* – Séries Históricas, referente a Estação Porto Velho (Código da Estação: 15400000).

Compararam-se as imagens de satélite do período anterior ao enchimento do reservatório com as imagens após o enchimento.

Análise dos dados hidrossedimentológicos

Os dados utilizados neste trabalho foram retirados do *Relatório de Consolidação e Análise dos Dados Hidrossedimentológicos do Rio Madeira – Janeiro de 2008 a Abril de 2013*, fornecido pela Santo Antônio Energia. Este relatório foi previsto no PBA do AHE Santo Antônio em cumprimento à Licença Prévia nº 251/2007, concedida pelo IBAMA.

Na Licença de Operação nº 1044/2011, concedida pelo IBAMA, estabeleceu na condicionante 2.11:

Apresentar no prazo de 180 dias, no âmbito do Programa de Monitoramento Hidrossedimentológico, propostas de ações com vistas ao monitoramento de potenciais processos erosivos a jusante da UHE Santo Antônio, incluindo o detalhamento das atividades previstas e o respectivo cronograma de execução. Mediante a constatação de ocorrências de erosões a jusante do barramento, ocasionada pelo desequilíbrio sedimentológico associado às usinas, deverão ser adotadas ações mitigatórias/compensatórias compartilhadas entre as UHE Santo Antônio e Jirau.

Como mostrado na citação anterior, o IBAMA já previa possíveis impactos a jusante da UHE Santo Antônio decorrentes do desequilíbrio hidrossedimentológico relacionados com os reservatórios.

Em 03 de fevereiro de 2012, a Santo Antônio Energia firmou um TAC com o Ministério Público de Rondônia, sendo obrigado, a construir um enrocamento de pedra ao longo dos barrancos, reduzindo os desbarrancamentos que já haviam levado uma larga faixa de terras e muitas edificações ao longo da EFMM.

Segundo relatos de moradores da região afetada, as praias que se formavam durante o verão a oeste do centro urbano da cidade de Porto Velho não apareceram mais após o enchimento do reservatório.

A incorporação dos sedimentos dos barrancos e dos fundos dos canais, possivelmente vem provocando desbarranca-



mentos ao longo de grande extensão do Rio Madeira, atingindo especialmente as vilas de São Carlos, Calama, Nazaré e outras.

A Oeste do centro urbano da cidade de Porto Velho, a erosão das margens do Rio Madeira vem ocorrendo em várias partes. Somente um pequeno trecho, cujo leito e barrancos são formados por lateritas, em frente à Assembleia Legislativa, não foram sendo erodidos.

Após a cheia de 2014, quando a vazão do Rio Madeira atingiu cerca de 65.000 m³/s, segundo reportagem da Folha de São Paulo, uma extensa camada de sedimentos de mais de 2 metros de espessura, cobriu parte daquela região.

No estudo realizado pelo consultor Sultan Alam (2007), já previa que as vazões acima de 40.000 m³/s seriam suficientes para remover as areias e sedimentos acumulados no reservatório em períodos de baixa vazão.

Os sedimentos removidos do reservatório de Santo Antônio, provavelmente sedimentaram na região de São Carlos de forma mais intensa, por ser uma região com baixas velocidades e grande área alagadas (foz do rio Jamari).

Análise do transporte de sedimento para descargas sólidas totais períodos próximos antes e depois do reservatório

A Tabela 4, mostra as análises referentes às descargas sólidas totais das duas estações fluviométricas, no período que antecedeu a formação do reservatório da UHE Santo Antônio.

A Tabela 5 apresenta os dados das estações fluviométricas Jusante Caldeirão do Inferno e UHE Santo Antônio Porto Velho, para o período após a formação do reservatório.

Notou-se que, para descargas líquidas semelhantes e em datas próximas, os valores da descarga sólida total foram semelhantes para as duas estações fluviométricas. Nas análises 1, 2, 5, 10, 12, 13,

15 e 16 da Tabela 4, constatou-se que a produção de descarga sólida total da estação de Santo Antônio Porto Velho foi cerca de 10% a menos em relação à estação Jusante Caldeirão do Inferno. Nas análises 3, 4, 6, 7, 8, 11, 14 e 17, da mesma tabela, a produção de descarga sólida total da estação de Santo Antônio Porto Velho foi superior à da estação Jusante Caldeirão do Inferno, chegando a valor de 104% a mais de descarga.

Na Tabela 5, apenas as análises 1 e 8 apresentaram valores superiores de produção de descarga sólida total da estação de Santo Antônio Porto Velho em relação a estação Jusante Caldeirão do Inferno. Nas demais análises da Tabela 5, a produção de descarga sólida total da estação de Santo Antônio Porto Velho foi cerca de 45% a menos em relação a estação Jusante Caldeirão do Inferno, chegando a valores de 64% de redução.

No tópico referente ao transporte de sedimentos a jusante da UHE Santo Antônio, no EIA, página 185, da AHE Santo Antônio e Jirau, apresenta as seguintes informações:

De forma geral, a implantação de um reservatório tende a introduzir modificações na morfologia fluvial a jusante do barramento por dois motivos: a operação do reservatório pode acarretar erosão de margens, devido à variação mais frequente de níveis d'água, e porque a retenção de sedimentos no lago cria um desequilíbrio sedimentológico a jusante, devido à diminuição do aporte de sólidos.

[...] estima-se que o reservatório de Santo Antônio reterá cerca de 19% dos sedimentos a ele afluentes no início de sua operação. Isso significa que mais de 80% do sedimento afluente é descarregado para jusante inicialmente. Essa retenção decresce para menos de 5% em 15 anos e de 1,0% em torno do final dos 30 anos seguintes. Portanto, é provável que a quantidade de sedimento a ser descarregado inicialmente para jusante seja entre 81% e 90% do total da carga sólida do rio, o que é suficiente, em princípio para manutenção das características de calha fluvial em questão (FURNAS; ODEBRECHT; LEME 2006).



Diferente do que foi previsto no Estudo de Impacto Ambiental da AHE Santo Antônio, os valores analisados para retenção de sedimentos (descarga sólida total) da Tabela 5, foram superiores a 19%, chegando a valores de retenção de até 64%.

Avaliação comparativa dos dados das curvas-chave das estações antes e depois do enchimento do reservatório

A Figura 7 apresenta a curva-chave de cada estação fluviométricas Jusante Caldeirão do Inferno e UHE Santo Antônio Porto Velho, no período que antecedeu o enchimento do reservatório, até dezembro de 2011.

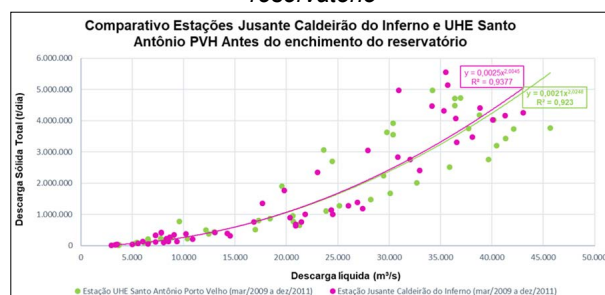
Observou-se que para as duas estações fluviométricas, as curvas-chave obtidas apresentaram tendências muito semelhantes. Desta forma, é possível admitir que antes do enchimento do reservatório, as estações Jusante Caldeirão do Inferno e UHE Santo Antônio Porto Velho apresentavam valores de transporte de descarga sólida total próximos para as mesmas vazões analisadas.

A Figura 8 mostra a curva-chave traçada para as mesmas estações fluviométricas citadas anteriormente no período posterior ao enchimento do reservatório.

Diferente da Figura 7, a curva-chave dos dados após o enchimento do reservatório foram distintos entre as duas estações. A estação UHE Santo Antônio Porto Velho apresentou uma curva-chave inferior ao que foi traçado na Figura 7 referente a mesma estação. A diferença entre as curvas-chave da Estação UHE Santo Antônio Porto Velho pode ser vista na Figura 9.

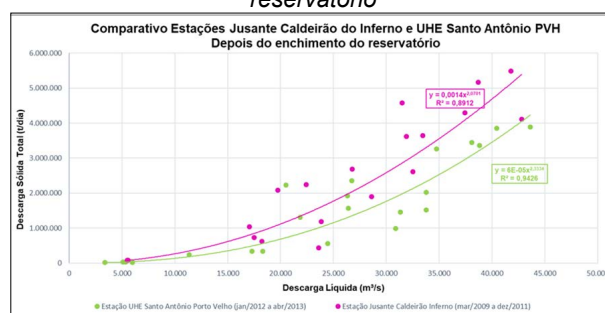
Uma possível explicação para estas alterações, seria a provável retenção de sedimentos no reservatório da UHE Santo Antônio, provocando a diminuição da descarga sólida total do curso d'água a jusante do reservatório.

Figura 7. Gráfico comparativo das curvas de descarga sólida total das Estações Jusante Caldeirão do Inferno e Santo Antônio Porto Velho antes do enchimento do reservatório



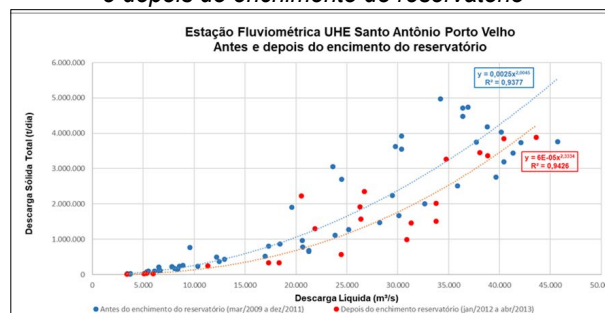
Fonte: A autora

Figura 8 – Gráfico comparativo das curvas de descarga sólida total das Estações Jusante Caldeirão do Inferno e Santo Antônio Porto Velho depois do enchimento do reservatório



Fonte: A autora

Figura 9 – Gráfico comparativo das curvas de descarga sólida total da Estação Santo Antônio Porto Velho antes e depois do enchimento do reservatório



Fonte: A autora

Análise dos perfis topobatimétricos: Seções a jusante da UHE Santo Antônio

Analisando o perfil topobatimétrico da Seção 1 (Figura 10), nota-se que a seção analisada é de leito móvel devido as várias modificações observadas nas diferentes etapas da construção da hidrelétrica. Inicialmente, 2009, o perfil da seção 1 era mais aberta e com menores profundidades. Nos perfis de 2011, com a construção das ensecadeiras na margem direita do rio, segundo o relatório da PCE (2012), houve uma mudança do escoamento do rio, concentrando-se no canal principal. Esta mu-



Tabela 4 - Dados hidro sedimentológicos antes da formação do reservatório da UHE Santo Antônio

DADOS ANTES DA FORMAÇÃO DO RESERVATORIO													
Aná- lise	Estação	Data	Leitura da Régua (cm)	Conc. (mg/l)	Descarga Líquida (m³/s)	Descarga Sólida em Suspensão (t/dia)	Descarga Sólida Total (t/dia)	Descarga Sólida de Arrasto (t/dia)	Descarga Sólida Total (t/dia) por Faixa Granulométrica				
									Argila + Silte	Areia Fina	Areia Média	Areia Grossa	Pedregulho
1	Jusante C. Inferno	1/4/2009	1.828	1.181,00	40,775	4.160.645	4.365.792	17.474	3.172.887	1.036.602	138.000	17.048	1.254
	S. Antônio PVH	3/4/2009	1.551	1.103,00	40,196	3.830.662	4.027.329	22.487	3.357.616	599.071	43.938	25.174	1.470
2	Jusante C. Inferno	18/4/2009	1.817	992,30	38,081	3.264.865	3.479.633	18.938	2.553.009	850.695	56.584	17.458	1.886
	S. Antônio PVH	16/4/2009	1.538	748,80	39,656	2.565.578	2.755.192	16.209	2.155.437	541.352	51.953	6.450	0
3	Jusante C. Inferno	20/5/2009	1.626	444,10	27,423	1.052.218	1.179.231	9.170	731.469	414.231	32.492	1.020	19
	S. Antônio PVH	22/5/2009	1.337	558,30	28,223	1.361.398	1.470.864	9.860	1.056.216	387.088	20.444	7.032	82
4	Jusante C. Inferno	29/5/2009	1.541	413,90	24,511	876.533	997.381	8.884	571.943	393.780	35.148	511	1
	S. Antônio PVH	16/2009	1.227	496,50	23,866	1.023.782	1.115.008	7.428	788.907	299.904	23.073	3.103	21
5	Jusante C. Inferno	29/6/2009	1.409	356,40	20,892	643.318	688.899	6.762	456.731	211.283	18.391	2.381	114
	S. Antônio PVH	22/6/2009	1.060	345,80	21,281	635.807	675.948	6.760	487.226	173.122	14.658	929	14
6	Jusante C. Inferno	17/12/2009	1.436	1.123,00	23,036	2.235.077	2.347.441	8.636	2.049.318	270.822	23.279	3.483	540
	S. Antônio PVH	19/12/2009	1.105	1.219,00	24,472	2.577.420	2.693.434	7.064	2.319.606	352.044	21.591	193	0
7	Jusante C. Inferno	7/7/2010	915	100,40	6,526	56.606	59.622	269	53.713	4.913	932	65	0
	S. Antônio PVH	19/7/2010	483	173,70	6,112	91.727	97.195	448	89.205	7.706	274	9	0
8	Jusante C. Inferno	11/8/2010	823	103,80	5,026	45.075	46.684	127	44.646	1.664	337	37	0
	S. Antônio PVH	2/8/2010	453	164,40	5,307	75.382	78.326	187	74.442	3.759	120	6	0
9	Jusante C. Inferno	22/9/2010	703	66,09	3,366	19.220	19.542	9	19.142	390	0	10	0
	S. Antônio PVH	13/9/2010	326	32,36	3,680	10.288	10.751	48	10.322	318	110	1	0
10	Jusante C. Inferno	15/12/2010	1.012	349,00	8,667	261.353	269.752	437	258.202	7.866	3.471	214	0
	S. Antônio PVH	17/12/2010	612	323,10	8,883	247.963	258.347	1.065	235.569	20.513	2.125	140	0
11	Jusante C. Inferno	6/1/2011	1.384	977,00	19,813	1.672.431	1.769.920	6.878	1.518.060	227.842	22.918	1.097	4
	S. Antônio PVH	10/1/2011	1.075	1.063,00	19,571	1.797.429	1.905.335	108	1.734.896	141.415	26.477	2.507	41
12	Jusante C. Inferno	2/3/2011	1.768	1.236,00	38,853	4.149.134	4.408.985	17.342	3.382.515	907.934	107.876	9.830	830
	S. Antônio PVH	14/3/2011	1.505	1.160,00	38,791	3.887.773	4.176.348	20.233	3.170.337	925.172	77.034	3.688	117
13	Jusante C. Inferno	23/3/2011	1.835	1.086,00	41,283	3.873.640	4.157.633	20.017	2.869.165	1.131.618	143.646	12.008	1.195
	S. Antônio PVH	28/3/2011	1.568	888,20	41,316	3.170.645	3.437.341	25.879	2.428.960	929.027	50.156	26.560	2.638
14	Jusante C. Inferno	3/6/2011	1.416	361,10	21,473	669.930	755.194	7.747	452.017	267.423	33.070	2.654	31
	S. Antônio PVH	6/6/2011	1.047	404,00	20,664	721.289	778.077	6.851	550.848	200.610	22.579	3.985	55
15	Jusante C. Inferno	2/8/2011	934	167,50	7,271	105.223	112.835	671	101.196	9.469	1.971	198	0
	S. Antônio PVH	8/8/2011	520	187,00	6,510	105.183	110.824	657	103.150	6.678	956	40	0
16	Jusante C. Inferno	8/9/2011	729	110,90	3,527	33.792	34.661	48	34.119	442	96	4	0
	S. Antônio PVH	12/9/2011	320	92,97	3,451	27.718	28.462	66	27.986	429	47	0	0
17	Jusante C. Inferno	11/2/2011	1.490	417,20	10,240	369.124	378.241	445	371.435	6.024	765	17	0
	S. Antônio PVH	6/12/2011	612	905,40	9,596	750.699	770.842	2.252	759.057	7.882	3.610	293	0

Fonte: Santo Antônio Energia; PCE (2013), adaptada pela autora



Tabela 5 - Dados hidrossedimentológicos após formação do reservatório da UHE Santo Antônio

DADOS APÓS A FORMAÇÃO DO RESERVATÓRIO DA UHE SANTO ANTÔNIO													
Aná- lise	Estação	Data	Leitura da Régua (cm)	Conc. (mg/l)	Descarga Líquida (m³/s)	Descarga Sólida em Suspensão (t/dia)	Descarga Sólida Total (t/dia)	Descarga Sólida de Arrasto (t/dia)	Descarga Sólida Total (t/dia) por Faixa Granulométrica				
									Argila + Silte	Areia Fina	Areia Média	Areia Grossa	Pedregulho
1	Jusante C. Inferno	6/1/2012	1.646	1.181,00	19.739	2.014.087	2.080.144	3.572	1.910.929	167.056	1.973	185	2
	S. Antônio PVH	9/1/2012	1.046	1.217,00	20.524	2.158.063	2.228.610	6.986	2.059.419	143.377	20.443	4.945	426
2	Jusante C. Inferno	18/1/2012	1.789	1.111,00	22.424	2.152.489	2.241.119	3.262	1.982.065	257.702	755	597	0
	S. Antônio PVH	23/1/2012	1.158	642,00	21.861	1.212.603	1.303.534	6.716	1.015.845	263.889	22.044	1.776	0
3	Jusante C. Inferno	15/2/2012	1.923	1.619,00	31.490	4.404.886	4.577.712	7.958	4.125.201	438.954	13.040	496	20
	S. Antônio PVH	17/2/2012	1.377	1.015,00	34.742	3.046.761	3.265.304	14.961	2.590.039	604.826	64.693	5.683	65
4	Jusante C. Inferno	15/3/2012	1.986	1.470,00	38.707	4.916.103	5.172.588	15.727	4.321.960	799.021	45.331	6.163	114
	S. Antônio PVH	19/3/2012	1.528	940,60	38.829	3.155.522	3.365.685	18.179	2.850.951	360.979	136.930	16.618	208
5	Jusante C. Inferno	18/4/2012	1.903	880,00	32.497	2.470.777	2.616.712	10.423	2.238.052	357.000	21.273	387	0
	S. Antônio PVH	24/4/2012	1.427	474,40	33.755	1.383.564	1.514.659	13.778	1.220.007	172.990	113.364	8.021	278
6	Jusante C. Inferno	30/4/2012	1.929	1.255,00	31.919	3.461.022	3.622.813	10.635	3.151.312	441.051	30.024	412	14
	S. Antônio PVH	7/5/2012	1.413	499,10	31.319	1.350.546	1.459.972	13.539	1.231.817	137.834	74.415	14.919	987
7	Jusante C. Inferno	16/5/2012	1.814	548,60	23.849	1.130.408	1.188.994	6.611	1.078.923	96.632	12.159	1.267	14
	S. Antônio PVH	21/5/2012	1.344	335,00	30.897	894.286	995.353	11.573	786.970	119.638	79.377	8.803	565
8	Jusante C. Inferno	5/6/2012	1.807	187,30	23.618	382.205	431.358	6.603	297.751	117.357	15.451	794	5
	S. Antônio PVH	11/6/2012	1.178	240,70	24.452	508.511	564.207	7.243	462.679	57.639	39.388	4.352	149
9	Jusante C. Inferno	20/6/2012	1.763	373,20	18.238	588.084	623.574	3.531	558.707	59.736	4.994	137	0
	S. Antônio PVH	25/6/2012	980	182,20	18.324	288.464	332.680	4.647	156.376	152.964	19.260	3.992	89
10	Jusante C. Inferno	4/7/2012	1.739	456,30	17.489	689.482	727.158	3.425	646.787	75.136	5.077	159	0
	S. Antônio PVH	9/7/2012	933	205,00	17.310	306.599	333.137	4.243	294.533	19.497	15.836	3.243	27
11	Jusante C. Inferno	16/8/2012	1.639	172,40	5.304	81.985	83.346	9	82.850	494	1	0	0
	S. Antônio PVH	27/8/2012	411	67,89	5.345	31.352	32.184	47	31.033	831	281	39	0
12	Jusante C. Inferno	13/11/2012	1.641	139,30	5.581	67.174	78.071	6	77.836	494	0	0	0
	S. Antônio PVH	5/11/2012	389	62,53	5.068	27.379	28.082	32	25.769	1.021	1.170	122	0
13	Jusante C. Inferno	22/11/2012	1.832	1.121,00	26.782	2.593.994	2.683.996	7.763	2.497.477	0	17.698	1.312	159
	S. Antônio PVH	17/11/2013	1.192	646,60	26.392	1.474.424	1.568.900	10.012	1.386.345	104.564	68.490	8.007	1.494

Fonte: Santo Antônio Energia; PCE (2013), adaptada pela autora



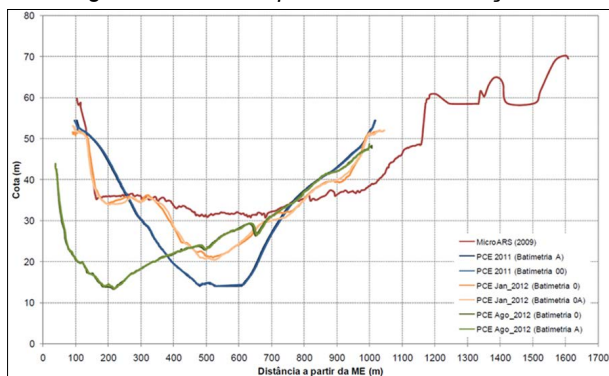
dança brusca no direcionamento do canal junto com o fato de ser uma região de leito móvel, podem ter provocado o aprofundamento da seção, formando um talvegue. Nos perfis de janeiro de 2012, observa-se uma deposição de sedimentos no talvegue e uma erosão na margem esquerda. As seções de agosto de 2012, observa-se um avanço elevado da erosão da margem esquerda com aprofundamento de aproximadamente 18 metros do talvegue e o com o seu deslocamento para a margem esquerda de cerca de 300 metros.

Para o perfil topobatimétrico da Seção 2 (Figura 11), observa-se uma pequena deposição próxima a margem esquerda. De 2011 para 2012, nota-se um aprofundamento médio 10 metros em uma extensão de 400 metros, próximo a margem direita que favorece a ocorrência de deslizamentos dos barrancos da margem direita.

No perfil topobatimétrico da Seção 3 (Figura 12), observa-se uma erosão da margem esquerda e um forte aprofundamento do leito em uma extensão de 600 metros em direção da margem direita, criando condições de deslizamentos dos barrancos desta margem.

No perfil topobatimétrico da Seção 4 (Figura 13), observa-se que a margem direita se manteve estável em decorrência de possível formação laterítica do leito do rio nesta margem. Na margem esquerda, houve um aprofundamento do leito em um trecho de aproximadamente 300 metros de extensão. No talvegue da seção ocorreu uma pequena deposição de sedimentos.

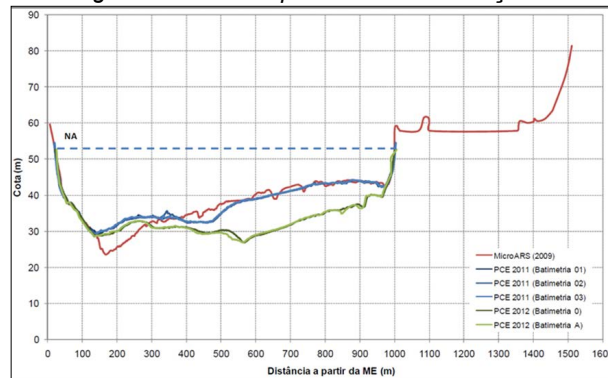
Figura 10 – Perfil topobatimétrico da Seção 1



Fonte: Santo Antônio Energia; PCE (2012)

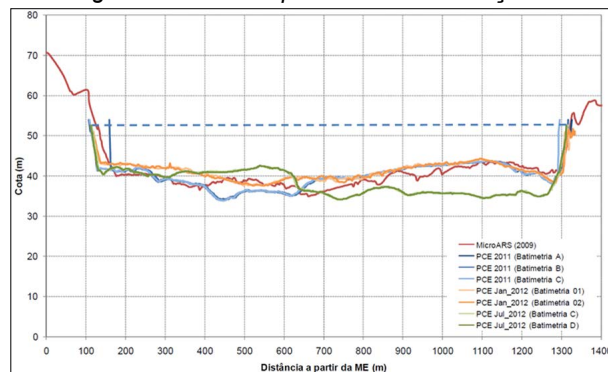
Analisando o perfil topobatimétrico da Seção 5 (Figura 14), observa-se um aprofundamento da margem direita de quase 5 metros em uma extensão de 200 metros, criando condições de instabilidade para os barrancos desta margem.

Figura 11 – Perfil topobatimétrico da Seção 2



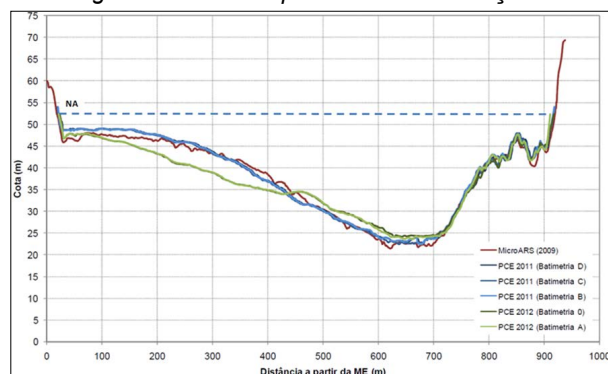
Fonte: Santo Antônio Energia; PCE (2012)

Figura 12 – Perfil topobatimétrico da Seção 3



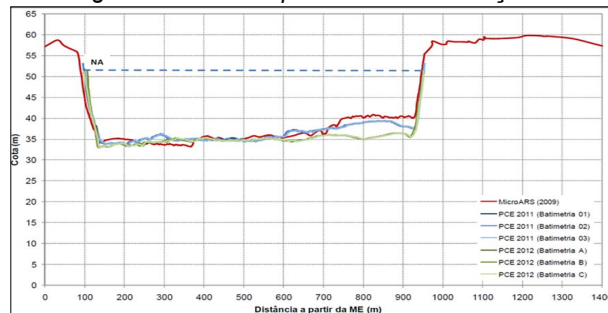
Fonte: Santo Antônio Energia; PCE (2012)

Figura 13 – Perfil topobatimétrico da Seção 4



Fonte: Santo Antônio Energia; PCE (2012)

Figura 14 – Perfil topobatimétrico da Seção 5



Fonte: Santo Antônio Energia; PCE (2012)

Análise dos perfis topobatimétricos: Seções a Montante da UHE Santo Antônio

Analisando o perfil topobatimétrico da Seção 6 (Figura 15), observa-se que o talvegue se manteve inalterado, com deposição de sedimentos de cerca de 4 metros em uma extensão de aproximadamente 700 metros em direção a margem direita. A margem direita mantém-se inalterada.

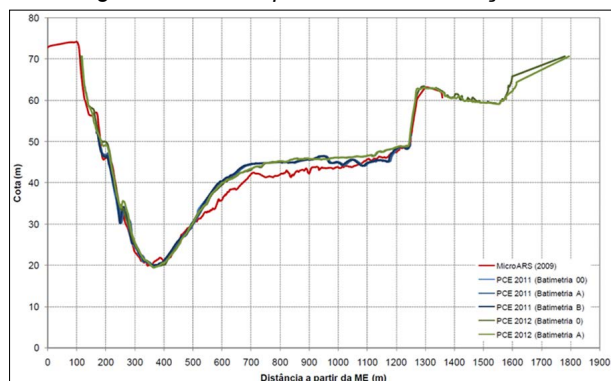
Para o perfil topobatimétrico da Seção 7 (Figura 16), observa-se que o talvegue se manteve pouco alterado. Na margem esquerda houve uma deposição de sedimentos da ordem de 4 metros em uma extensão de cerca de 200 metros.

No perfil topobatimétrico da Seção 8 (Figura 17), observa-se duas deposições na margem direita e uma regularização do fundo do rio com a deposição de sedimentos com espessuras de cerca de 3 metros.

No perfil topobatimétrico da Seção 9 (Figura 18), observa-se uma deposição no trecho do talvegue e uma regularização da seção analisada com deposição de sedimentos.

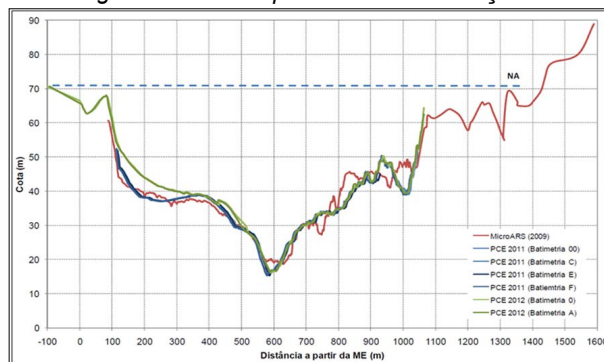
Analisando o perfil topobatimétrico da Seção 10 (Figura 19), observa-se que na margem esquerda houve pequenas alterações no perfil do fundo da seção. Na margem direita, trecho central até o talvegue desta margem, ocorreu elevada deposição de sedimentos com espessura de até 10 metros em uma extensão de 600 metros, aproximadamente.

Figura 15. Perfil topobatimétrico da Seção 6



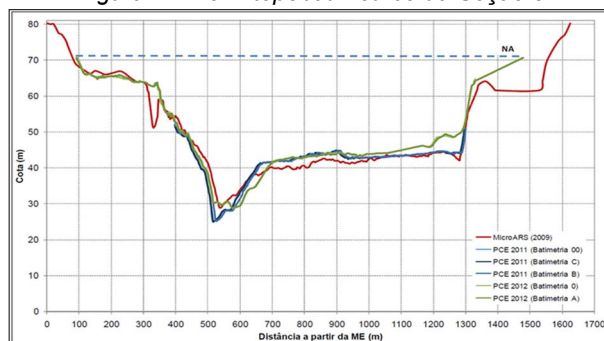
Fonte: Santo Antônio Energia; PCE (2012)

Figura 16. Perfil topobatimétrico da Seção 7



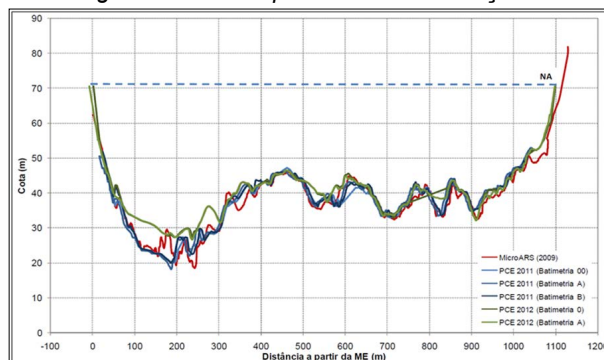
Fonte: Santo Antônio Energia; PCE (2012)

Figura 17. Perfil topobatimétrico da Seção 8



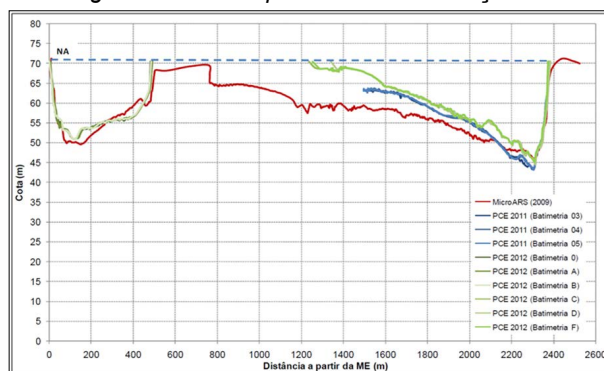
Fonte: Santo Antônio Energia; PCE (2012)

Figura 18. Perfil topobatimétrico da Seção 9



Fonte: Santo Antônio Energia; PCE (2012)

Figura 19. Perfil topobatimétrico da Seção 10



Fonte: Santo Antônio Energia; PCE (2012)

Análise das imagens de satélite de antes e depois do reservatório

As datas das imagens de satélite e as cotas do Rio Madeira, podem ser observadas na tabela abaixo:



Tabela 6. Datas das imagens de satélite e as cotas do Rio Madeira

DATA IMAGEM SATÉLITE	Cota do Rio Madeira (cm)
16/07/2004	597,5
21/06/2006	888,0
09/09/2009	475,5
21/06/2011	-
09/08/2011	555,0
21/08/2011	407,5
28/09/2011	304,5
03/12/2011	538,5
11/03/2013	1.515,0
10/11/2013	1.131,0

Fonte: A autora

Optou-se em utilizar as imagens do dia 16/07/2004, período anterior ao enchimento do reservatório, e a imagem do dia 03/12/2014, período que boa parte do reservatório já estava cheio. Nestas duas datas escolhidas, as cotas do Rio Madeira estavam em níveis semelhantes, com uma diferença de apenas 59 cm entre elas.

Escolheu-se analisar 3 locais da margem direita do Rio Madeira, entre as seções topobatimétricas estudadas no item anterior. Destes trechos, observou-se pontos da margem direita da Seção 1 até a seção 4, todas situadas na frente da cidade de Porto Velho.

A Figura 20 mostra a imagem de satélite do trecho entre a Seção 1 e 2 no dia 16/07/2004. Nesta imagem, fixou-se 4 pontos na extremidade da margem direita do Rio Madeira. Com a mesma localização dos pontos fixados na Figura 20, gerou-se a imagem de satélite mostrada na Figura 21 da data de 03/12/2011.

Analisando estas duas imagens, percebe-se um recuo da margem do Rio Madeira nos pontos 2, 3 e 4:

Tabela 7. Extensão do recuo dos pontos fixados na margem do rio entre as Seções 1 e 2

Ponto fixado –Figura 21	Extensão do recuo da margem do rio (m)	Detalhe do recuo
1	-	Figura 22
2	17,62	Figura 22
3	8,62	Figura 23

4	11,18	Figura 24
---	-------	-----------

Fonte: A autora

A Figura 25 mostra a imagem de satélite do trecho entre a Seção 2 e 3 no dia 16/07/2004. Nesta imagem, fixou-se 5 pontos na extremidade da margem direita do Rio Madeira. Com a mesma localização dos pontos fixados na Figura 25, gerou-se a imagem de satélite mostrada na Figura 26 da data de 03/12/2011.

Analisando estas duas imagens, percebe-se um recuo da margem do Rio Madeira em todos os pontos de estudo.

Tabela 8. Extensão do recuo dos pontos fixados na margem do rio entre as Seções 2 e 3

Ponto fixado –Figura 26	Extensão do recuo da margem do rio (m)	Detalhe do recuo
1	10,75	Figura 27
2	13,07	Figura 28
3	17,78	Figura 29
4	13,21	Figura 30
5	9,36	Figura 31

Fonte: A autora

A Figura 32 mostra a imagem de satélite do trecho entre a Seção 3 e 4 no dia 16/07/2004. Nesta imagem, fixou-se 8 pontos na extremidade da margem direita do Rio Madeira. Com a mesma localização dos pontos fixados na Figura 32, gerou-se a imagem de satélite mostrada na Figura 33 da data de 03/12/2011.

Analisando estas duas imagens, percebe-se um recuo da margem do Rio Madeira em todos os pontos de estudo.

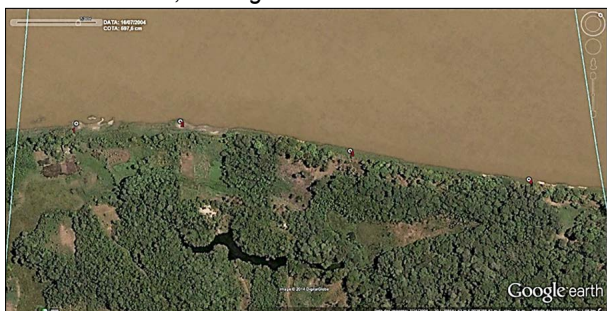
Tabela 9. Extensão do recuo dos pontos fixados na margem do rio entre as Seções 3 e 4

Ponto fixado –Figura 33	Extensão do recuo da margem do rio (m)	Detalhe do recuo
1	24,77	Figura 34
2	18,91	Figura 35
3	18,59	Figura 35
4	14,71	Figura 36
5	21,11	Figura 37
6	13,52	Figura 38
7	8,32	Figura 38
8	12,24	Figura 39

Fonte: A autora



Figura 20. Trecho entra Seção 1 e 2. Data 16/07/2004.
Cota: 596,5. Margem direita do Rio Madeira



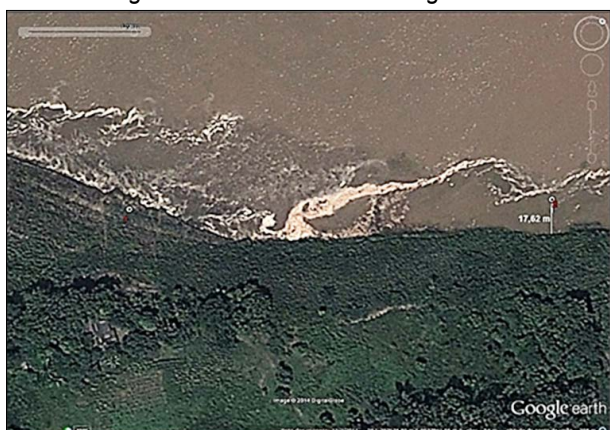
Fonte: Google Earth (2014), adaptado pela autora

Figura 21. Trecho entra Seção 1 e 2. Data 3/12/2011.
Cota: 538,5. Margem direita do Rio Madeira



Fonte: Google Earth (2014), adaptado pela autora

Figura 22. Detalhe 1 e 2 da Figura 21



Fonte: Google Earth (2014), adaptado pela autora

Figura 23. Detalhe 3 da Figura 21



Fonte: Google Earth (2014), adaptado pela autora

Figura 24. Detalhe 4 da Figura 21



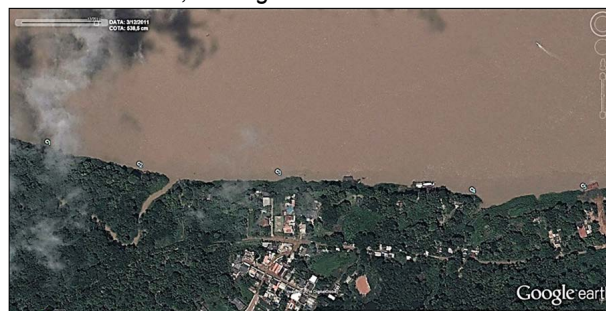
Fonte: Google Earth (2014), adaptado pela autora

Figura 25. Trecho entra Seção 2 e 3. Data 16/07/2004.
Cota: 596,5. Margem direita do Rio Madeira



Fonte: Google Earth (2014), adaptado pela autora

Figura 26. Trecho entra Seção 2 e 3. Data 3/12/2011.
Cota: 538,5. Margem direita do Rio Madeira



Fonte: Google Earth (2014), adaptado pela autora

Figura 27. Detalhe 1 da Figura 26



Fonte: Google Earth (2014), adaptado pela autora



Figura 28. Detalhe 2 da Figura 26



Fonte: Google Earth (2014), adaptado pela autora

Figura 29. Detalhe 3 da Figura 26



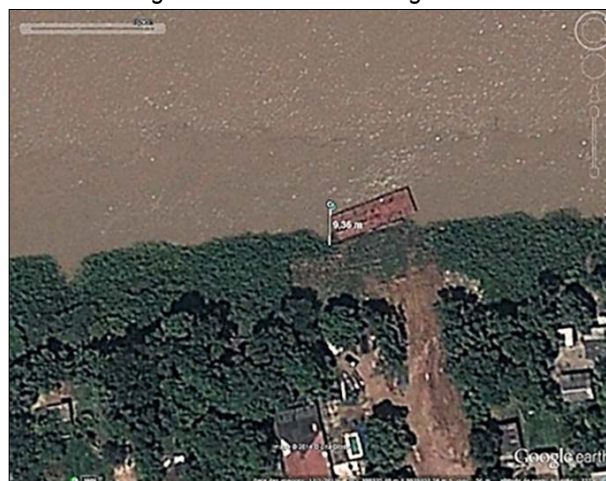
Fonte: Google Earth (2014), adaptado pela autora

Figura 30. Detalhe 4 da Figura 26



Fonte: Google Earth (2014), adaptado pela autora

Figura 31. Detalhe 5 da Figura 26



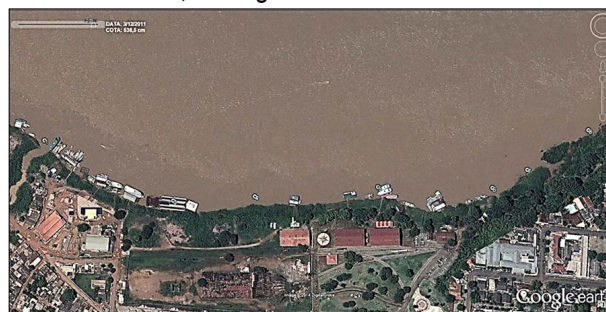
Fonte: Google Earth (2014), adaptado pela autora

Figura 32. Trecho entra Seção 3 e 4. Data 16/07/2004.
Cota: 596,5. Margem direita do Rio Madeira



Fonte: Google Earth (2014), adaptado pela autora

Figura 33. Trecho entra Seção 3 e 4. Data 3/12/2011.
Cota: 538,5. Margem direita do Rio Madeira



Fonte: Google Earth (2014), adaptado pela autora

Figura 34. Detalhe 1 da Figura 33



Fonte: Google Earth (2014), adaptado pela autora



Figura 35. Detalhe 2 e 3 da Figura 33



Fonte: Google Earth (2014), adaptado pela autora

Figura 36. Detalhe 4 da Figura 33



Fonte: Google Earth (2014), adaptado pela autora

Figura 37. Detalhe 5 da Figura 33



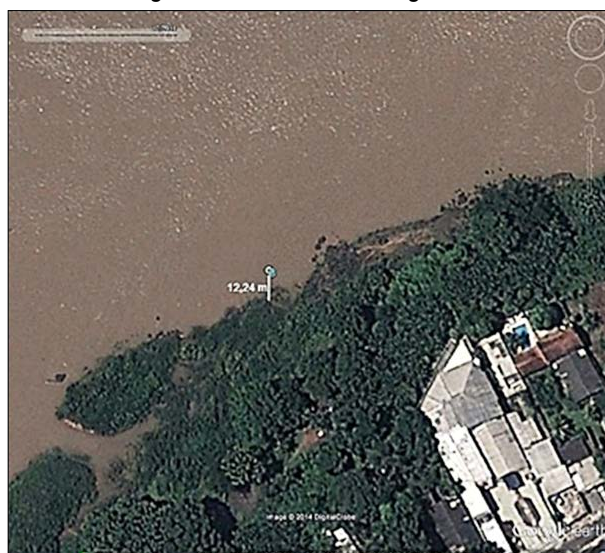
Fonte: Google Earth (2014), adaptado pela autora

Figura 38. Detalhe 6 e 7 da Figura 33



Fonte: Google Earth (2014), adaptado pela autora

Figura 39. Detalhe 8 da Figura 33



Fonte: Google Earth (2014), adaptado pela autora

Considerações finais

Antes do enchimento do reservatório da UHE Santo Antônio, os dados analisados mostraram que o Rio Madeira possuía um padrão de transporte de sedimentos homogêneo. Os valores de descargas sólidas totais a montante do da UHE Santo Antônio se mantinham próximos aos valores de sua jusante.

Com o enchimento do reservatório, concluído em janeiro de 2012, observou-se uma modificação do padrão de transporte de sedimentos do Rio Madeira. De valores de descarga sólida constantes, tanto a montante quanto a jusante do reservatório, constatou-se uma diminuição



de quantidade de sedimentos analisados na estação fluviométrica a jusante da UHE Santo Antônio.

O Estudo de Impacto Ambiental realizado por Furnas, Odebrecht e Leme, estimavam que o reservatório de Santo Antônio reteria cerca de 19% de sedimentos, entretanto com os dados analisados no tópico 4.1.1 deste trabalho, observou-se uma queda média de 45% dos valores coletados a jusante do reservatório em relação aos valores coletados em sua montante.

Quando se analisou as curvas-chave das estações fluviométricas a montante e jusante da UHE Santo Antônio, antes do enchimento do reservatório, observou-se que para uma dada vazão, a quantidade de sedimentos (descarga sólida total) transportados eram muito próximos nas duas estações, ou seja, para uma vazão, a quantidade de sedimentos transportados pelo Rio Madeira seriam praticamente os mesmos, tanto a montante quanto a jusante da UHE Santo Antônio.

Já, na análise das curvas-chave das estações fluviométricas a montante e jusante da UHE Santo Antônio, após o enchimento do reservatório, observou-se que para uma dada vazão, a quantidade de sedimentos (descarga sólida total) transportados foram bem diferentes nas duas estações. Para uma dada vazão, a quantidade de sedimentos transportados pelo Rio Madeira seria superior na estação a montante do que a da estação a jusante do reservatório, fato totalmente diferente do padrão antes apresentado pelo Rio Madeira.

A análise dos perfis topobatimétricos, a montante do reservatório, mostrou o mesmo padrão; trechos com aumento do leito do rio, podendo ser atribuído ao acúmulo de sedimentos, possivelmente provocado pelo reservatório da UHE Santo Antônio.

Para os perfis topobatimétricos, observou-se o padrão contrário, houve um afundamento do leito do rio em todas as seções de análise.

As imagens de satélite analisadas mostraram um recuo da margem direita do Rio Madeira, a jusante do reservatório, em que houve pontos que chegaram a mais de 24 metros de diferença.

A erosão dos barrancos ocorreu de forma extremamente rápida, provocada possivelmente, pelo desequilíbrio hidrosedimentológico. A retenção de sedimentos no reservatório provocou um escoamento de água mais limpa para a jusante da barragem. Esse escoamento límpido, associado com a sua maior energia, devido à liberação para a jusante de energia potencial acumulada pelo reservatório ("banzeiros"), aumentou o poder erosivo do escoamento, provocando o aprofundamento da calha do rio e erosão das margens.

Ocorreu de forma mais intensa erosões na margem esquerda, em especial na região de São Sebastião, em frente a cidade de Porto Velho, pelas mesmas razões descritas anteriormente.

A retenção de sedimentos grossos no reservatório de Santo Antônio possibilitou a incorporação dos sedimentos grossos e finos dos bancos de areia ao fluxo das águas a jusante.

Portanto, o processo de desbarrancamento do Rio Madeira, a jusante da UHE Santo Antônio é irreversível, entretanto, poderá ser minimizado, em especial em frente a cidade de Porto Velho, utilizando dispositivos de proteção de margens, como enrocamentos, gabiões e outros.

Torna-se necessário um acompanhamento com levantamentos topobatimétricos da calha do Rio Madeira, com seções mais próximas contemplando locais com potencial para desbarrancamentos, ou seja, pontos com aprofundamento do leito do rio junto as margens, com taludes mais íngremes para estabelecimento das áreas prioritárias a serem protegidas

Referências

AGÊNCIA NACIONAL DE ÁGUAS. HydroWeb – Séries Históricas. 2014. Disponí-



vel em: <http://hidroweb.ana.gov.br>. Acesso em: 20 out. 2014

ALAM, Sultan. **Estudos Hidráulicos e de Sedimentos – Relatório Preliminar**. Ministério de Minas e Energia. Brasília, jan. 2007.

BANZEIRO – Usina abre comportas e força das águas do Rio Madeira derruba barrancos e pode arrastar residências. **Jornal Eletrônico** Rondoniaovivo.com, Porto Velho, 03 jan. 2012. Disponível em: <https://www.rondoniaovivo.com>. Acesso em: 13 dez. 2013

BRASIL. Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis. **Licença de Operação nº 1044/2011**. São Paulo, 2011.

BRASIL. Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis. **Licença Prévia nº 251/2007**. Rio de Janeiro, 2007.

CARVALHO, Newton de Oliveira & WILSON JR, Geraldo. Variações morfológicas devidas ao escoamento a jusante de barragem. **III ENES, Terceiro Encontro de Engenharia de Sedimentos**, de 21 a 25.9.1998 – Comissão de Engenharia de Sedimentos da ABRH. Belo Horizonte, MG. 1998

CARVALHO, Newton de Oliveira. **Hidrosedimentologia Prática**. 2ª edição; revisada, atual e ampliada. Rio de Janeiro, RJ: Interciência, 2008.

MICROSOFT. **Suporte**: Adicionar uma tendência média a um gráfico. 2014. Disponível em: <http://office.microsoft.com>. Acesso em: 24 jul. 2014.

MISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL; MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DE RONDÔNIA. **Termo de Ajuste de Conduta com IBAMA, IPHAN, o Município de Porto Velho, Defesa Civil, Corpo de Bombeiros Militar e Santo Antônio Energia S.A.**. Porto Velho, 03 fev. 2012.

SANTO ANTÔNIO ENERGIA; PCE. **Relatório Consolidação e Análise dos Dados Hidrossedimentológicos do Rio Madeira** – Janeiro de 2008 a Abril de 2013. 3ª

Etapa do Programa de Levantamento e Monitoramento Hidrossedimentológico do Rio Madeira e do Reservatório da UHE Santo Antônio. 2013.

SANTO ANTÔNIO ENERGIA; PCE. **Relatório Levantamento topobatimétrico do Rio Madeira para Acompanhamento da Evolução do Leito** – R1/R4. 3ª Etapa do Programa de Levantamento e Monitoramento Hidrossedimentológico do Rio Madeira e do Reservatório da UHE Santo Antônio. 2012.

-----//-----

Abstract: The present work aims to analyze the hydrosedimentological processes of the Madeira River after the implantation of the Santo Antônio HPP reservoir dam and to study the erosive impacts that occur downstream of the enterprise, in the city of Porto Velho. Through hydrosedimentological data, profiletopobathymetric and satellite images, in the period before and after the filling of the reservoir dam, a comparative analysis was carried out between the data upstream and downstream of the Santo Antônio HPP. The results obtained in these analyzes allowed to verify the occurrence of major changes in the hydrosedimentological processes of the Madeira River after the filling of the reservoir and its connection with the landslides that occurred in front of the city of Porto Velho.

Keywords: Breakthroughs; Madeira River; Santo Antônio HPP; Hydrosedimentological processes.

AFROS & AMAZÔNICOS



PANDEMIA DA COVID-19 NA HISTÓRIA DO TEMPO PRESENTE

Covid-19 Pandemic in the History of the Present Time

*Rosa Elizabeth Acevedo Marin**

Resumo: O ano 2020 – Ano I da Pandemia da Covid-19 – está sombreado pelo evento sanitário que tomou conta da realidade social, econômica e política em escala planetária e neste fato estamos imersos por imponderáveis. O exercício de refletir esta pandemia na história do tempo presente é produzido pelo vivido pelos vivos, que narram doença, morte, fome, desespero, impotência, mas também revoltas de indígenas, quilombolas, negros, cujas manifestações estão à viva voz nos meios digitais. São as narrativas de lutas por sobrevivência e os conflitos na sociedade brasileira marcada por desigualdades sociais que impelem a anotações e análises sobre os aspectos diversos dessa história. Qual é o ponto de inflexão destas manifestações? De que forma as narrativas sublinham o campo político dos Estados de exceção, das violações e opressão que aumentaram por conta da pandemia? O ano 2020 posicionou as ciências sociais face aos seus fazeres e práticas de pesquisa. Qual é a contribuição desses conhecimentos? Neste artigo apontam-se apenas alguns dados sobre o evento no domínio privilegiado dos discursos e em espaços virtuais.

Palavras-chave: História; Tempo Presente; Pandemia; Campo político.

Introdução¹

Perplexidade, assombro, angústias e medos são observações mais comuns de comportamentos e dos sentimentos humanos sobre o tempo presente, em regime de Pandemia da Covid-19. Narram-se os ineditismos diante dos fatos, seletivamente vividos por diferentes categorias sociais em 2020 e ainda, por viver em 2021. A partir de narrativas dos indígenas, quilombolas, negros, pardos, mulheres, homens, travestis, pessoas encarceradas, os denominados “favelados” as experiências e memórias estão em processo de objetivação e subjetivação. Quais as possibilidades destas narrativas – que são imensuráveis – do

vivido virem a ser lidas como história do tempo presente?

Desde um ângulo prioritário, o imperativo é a reflexão sobre a história do Tempo Presente que de acordo com Lohn (2019, p. 10): “demarca temporalidades em construção, as quais correspondem ao vivido e aos vivos”. De forma perspicaz assinala o autor que não se trata de uma “prática do que pode ser chamado de luto social, como se apenas o mundo dos mortos coubesse à historiografia, mas do envolvimento com as lutas pela sobrevivência e seus conflitos em sociedades marcadas pelo capitalismo e pelas desigualdades sociais”. De forma extensiva, a interação entre narrativa histórica e o campo político² envolve possibilidades de escolhas teóricas e empíricas.

* Socióloga, egressa da Universidad Central de Venezuela. Doutorado em História e Civilização pela École des Hautes Études en Sciences Sociales. Professora Titular Universidade Federal do Pará (UFPA), vinculada ao Núcleo de Altos Estudos Amazônicos e Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia.

1. Comunicação apresentada no XXIV Semana de História: Desafios e Conquistas Sociais Afro-brasileiras na UNIR de 17 a 19 de novembro de 2020. Mesa Negritude e caveirão. Coordenada pelo professor Marcos Teixeira com o título: Negritude no caveirão é mais que uma metáfora?

2. Lohn (2019, p. 11) no artigo afirma que “A constituição de uma História do Tempo Presente apontou para o chamado retorno do político. Afora este postulado, que já é quase um lugar comum, os estudos renovados sobre o político têm dinamizado a produção historiográfica, comportando elementos que dizem respeito não só a demandas sociais, mas também a interrogações metodológicas suscitadas pela tarefa de compreensão da contemporaneidade”. Ainda sublinha que a “escrita da história voltada ao tempo presente tem como significado básico



Identifica-se aqui como primeira questão: quais foram os efeitos da pandemia da Covid-19 nos processos de mobilização coletiva e quais foram essas mobilizações e seus sentidos em espaços das sociedades das Américas, especialmente Sulamérica? De que forma o racismo base da construção das relações sociais nessas sociedades impõe um campo de arbítrio, autoritarismo e negação, como ocorre no Brasil: Estes tiveram e ampliam efeitos sociais em dados de morbidade e mortalidade diferentes sobre negros, quilombolas, indígenas? Que possibilidades ilimitadas de pensar explodem e aproximam ao conhecimento de narrativas (oralidade dominante na internet) sobre os fatos? Como expõem sensibilidades que precisam ser apreendidas enquanto ação, expectativas e interpretações da Pandemia da Covid-19 como marca do vivido, pois são testemunhos-vítimas?

Neste momento, a densidade das percepções para esta análise apresenta limitações de várias ordens e aqui novamente a escolha se relaciona com as categorias analíticas, tais como política, biopoder, necropolítica que estão sinalizando a interpretações. No relativo aos “dados” sobre o acontecimento da Covid-19 estão marcados no domínio do político, por dissensos sobre a política sanitária, sobre subnotificação e especialmente sobre discriminação racial que estão sendo manifestados abertamente por movimentos sociais e pelos sujeitos que não são contados, e que apresentam falas, escolhas, posições, atos no tempo da pandemia em confrontação com o Estado, para Giorgio Agamben, “estado de exceção”.

Os “documentos” da pandemia na era da Internet na América do Sul

Algo extremamente notável ocorreu na pandemia, isto pela imposição, em diversas situações por autodisciplina de me-

uma atitude política na qual a historiografia se expõe ao debate público em um momento em que diferentes narrativas buscam reescrever o passado com vistas a utilizá-lo como arma política”.

didadas preventivas de “isolamento social” e pelas possibilidades de manter mobilizações coletivas, de lutar pela informação e ampliar o poder de neutralizar e combater a contrainformação. A maioria das pessoas foram pressionadas a usar meios digitais em excesso (whatsapp, email, associado a disponibilidade de internet) o que permitiu a comunicação e debates nas *lives*. O nosso cotidiano foi dominado pelas transmissões com efeito mobilizador e imobilizador, esse segundo, a limitação para sair na rua, participar de aglomerações. Diante dos medos a informação podia fazer a diferença, mais não houve motivo para otimismo, pois, ao contrário informações e mensagens não pode se afirmar terem sido facilitadas. Ainda é impossível aferir a efetividade de campanhas qualitativamente diferentes, enquanto campanhas negacionistas, acusatórias circularam livremente, especialmente no Brasil.

Nos livros, artigos, lives encontram-se os dados seletivamente elencados como possibilidade de documentos para interpretação do tempo presente. Giorgio Agamben organizou o livro *La Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias* com artigos de autoria de filósofos, cientistas sociais, políticos que circulou nos meios acadêmicos com avidez de leitura e crítica, com traços comuns, começando pela visão do acontecimento evento pandemia da Covid-19 entre 26/2 e 27/03/2020. Esse conjunto de ensaios provocou polêmicas quanto à ação dos Estados que adotaram uma rígida política de proteção mediante o uso da coerção e abertamente, da força. A análise dessas ações como ato de Estados de exceção estava inspirada nas posições dos governos europeus (Itália, França, Alemanha, Inglaterra) sendo que a China figurou como pólo radical da disciplina individual e coletiva. As ondas de manifestantes contra os lockdown recebem interpretações dicotômicas: rebeldia ou conservadorismo? Agamben escreve três artigos no livro citado acima e recebeu comentários críticos. Na sua interpretação, ocorre na contempo-



raneidade a “invenção da pandemia”³ que provoca o “verdadero estado de excepción”, revestido ainda de estado de terror que favoreceu o estado de medo e os estados de pânico coletivos. A justificativa de ameaças à saúde coletiva exigiu, de acordo com as autoridades, uma política sanitária preventiva que não dispensou a “militarización” como aliada, limitando a liberdade. Estes puntos conferem-se no artigo “Desobediencia, por tu culpa voy a sobrevivir” da ativista, militante del feminismo radical, psicóloga e comunicadora boliviana Maria Galindo Neder com expressão indelével e sobretudo de rebeldia e insurgência.

Lo que está claro es que el coronavirus, más que una enfermedad, parece ser una forma de dictadura mundial multigubernamental policiaca y militar.

El coronavirus es un miedo al contagio.

El coronavirus es una orden de confinamiento, por muy absurda que esta sea.

El coronavirus es una orden de distancia, por muy imposible que esta sea.

El coronavirus es un permiso de supresión de todas las libertades que a título de protección se extiende sin derecho a réplica, ni cuestionamiento.

El coronavirus es un instrumento que parece efectivo para borrar, minimizar, ocultar o poner entre paréntesis otros problemas sociales y políticos que veníamos conceptualizando.

De pronto y por arte de magia desaparecen debajo la alfombra o detrás del gigante.

3. En “la Invención de una pandemia” (26/febrero) interroga: ¿por qué los medios de comunicación y las autoridades se esfuerzan por difundir un clima de pánico, provocando un verdadero estado de excepción, con graves limitaciones de los movimientos y una suspensión del funcionamiento normal de las condiciones de vida y de trabajo en regiones enteras? Dos factores pueden ayudar a explicar este comportamiento desproporcionado. En primer lugar, hay una tendencia creciente a utilizar el estado de excepción como paradigma normal de gobierno. El decreto-ley aprobado inmediatamente por el gobierno “por razones de salud y seguridad pública” da lugar a una verdadera militarización “de los municipios y zonas en que se desconoce la fuente de transmisión de al menos una persona o en que hay un caso no atribuible a una persona de una zona ya infectada por el virus”. Una fórmula tan vaga e indeterminada permitirá extender rápidamente el estado de excepción en todas las regiones, ya que es casi imposible que otros casos no se produzcan en otras partes. Consideremos las graves restricciones a la libertad previstas en el decreto (AGAMBEN, 2020, p. 18)

El coronavirus es la eliminación del espacio social más vital, más democrático y más importante de nuestras vidas como es la calle, ese afuera que virtualmente no debemos atravesar y que en muchos casos era el único espacio que nos quedaba.

El coronavirus es el dominio de la vida virtual, tienes que estar pegada a una red para comunicarte y saberte en sociedad.

El coronavirus es la militarización de la vida social. Es lo más parecido a una dictadura donde no hay información, sino en porciones calculadas para producir miedo.

El coronavirus es un arma de destrucción y prohibición, aparentemente legítima, de la protesta social, donde nos dicen que lo más peligroso es juntarnos y reunirnos. (GALINDO, 2020, p.120)

A live De La Sopa de Wuhan al sancocho latino-americano⁴ Charla sobre las movilizaciones y protestas sociales en Latinoamérica y El Caribe, antes y durante la pandemia de Covid-19 organizado pelos estudantes de Mestrado em Estudos Culturais e Estudos de Gênero na Universidad Nacional de Colombia traz as vozes de intelectuais e ativistas da Bolívia, Brasil, Colômbia, Chile, Equador, Haiti, República Dominicana. O ciclo de conferências formula uma questão: Quais as afetações que a pandemia estava gerando nos processos mobilizatórios que estavam em curso desde 2019 na América Latina? Na ideia de propor formas de articulação, conexão de experiências e compreender o mundo confinado atentam para o livro Sopa de Wuhan e nele criticam certo “eurocentrismo acadêmico”, o “racismo” por insistir em um “Oriente culpado”. O central é a reflexão provocada sobre América Latina, na qual é preciso adicionar governos neoliberais com políticas de exclusão, perseguição de sujeitos subalternos e de vários movimentos sociais, e nessa combinação indicam que abordaram um “sancocho latino-americano”; as circunstâncias em que o vírus chega em um continente com dinâmicas conflitivas e mobilização próprias. A compreensão do

4. De la sopa de Wuhan al Sancocho Latinoamericano. Universidad Nacional de Colombia. 16/17 e 18 de junio de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com>.



mundo que está gerando a pandemia não pode ser feita sem as vozes da América Latina, é a proposição do debate. As exposições revelam os atos de Estados arbitrários e policiais de movimentos que se manifestavam por água, alimentos, saúde na pandemia; as manifestações públicas foram duramente reprimidas e as políticas sanitárias foram inexpressivas. O vírus produziu a formulação de outras políticas de morte sobre as já conhecidas. Como escreve Maria Galindo Neder,

El coronavirus podría ser el Holocausto del siglo XXI para generar un exterminio masivo de personas que morirán y están muriendo, porque sus cuerpos no resisten la enfermedad y los sistemas de salud las, les y los han clasificado bajo una lógica darwiniana como parte de quienes no tienen utilidad y por eso deben morir. Empecemos por decir que acá al coronavirus le esperaba ya en la puerta el dengue, que viene matando en el trópico —sin titulares en los periódicos— a las gentes malnutridas, a las wawas (1), a quienes viven en las zonas suburbanas insalubres. El dengue y el coronavirus se saludaron, a un costado estaban la tuberculosis y el cáncer que en esta parte del mundo son sentencias de muerte. (GALINDO, 2020, p.121)

As lives com extenso programa de conferências, seminários, palestras, artigos, livros, reportagens e declarações fizeram uso de meios de divulgação e agentes sociais fizeram sua primeira “live” e o mundo virtual necessitava estar a favor dos negros, quilombolas, indígenas, mulheres quebradeiras. Aliás, essa visão do lugar de fala das mulheres não poderá ser retirado e elas ocuparam densamente estes espaços. Nos coletivos que emergiram e se organizaram, identifica-se um número significativo de mulheres, que adquiriram rapidamente clareza sobre os efeitos imediatos das desigualdades sociais, isto no momento que é (foi) necessária a hospitalização ou a imolação de familiares, vizinhos, amigos, e que significa a rápida destruição dessas unidades sociais. A iminência dos efeitos de demissão e desemprego durante a pandemia foi maior entre as mulheres.

A pandemia escancarou o racismo no Brasil, axial nos domínios da vida e das relações sociais no Brasil. Nos Boletins Epidemiológicos do Ministério da Saúde esse elemento foi silenciado. Em reportagem da CNN⁵ é mencionado que a “cada dez brancos que morrem da Covid-19 no Brasil, morrem 13 pretos ou pardos”⁶.

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a proporção dessas populações no Brasil é de 10 brancos para 13 pretos ou pardos. No caso das internações pela doença, há um equilíbrio: negros representam 49,1% dos internados por Covid-19, enquanto brancos representam 49%. Mas na análise das mortes, o descompasso aparece, pretos e pardos representam 57% dos mortos pela doença enquanto brancos são 41% dos mortos.

A matéria aborda os profissionais de saúde em nível técnico e destaca que na equipe de saúde quem está na linha de frente, os auxiliares de enfermagem e Técnicos de enfermagem são pessoas negras e isso os coloca em maior risco de contaminação, adoecimento e óbito. Os dados apontados por Alexandre da Silva, professor da Faculdade de Medicina de Jundiaí, são elucidativos.

De fato, isso se traduz nos números: entre os profissionais de enfermagem brasileiros, 42,3% são brancos e 53% pretos e pardos, de acordo com a Pesquisa Perfil da Enfermagem no Brasil, de 2013, feita pela Fiocruz em parceria com o Conselho Federal de Enfermagem. O levantamento inclui técnicos de enfermagem, auxiliares e enfermeiros.

Nas estatísticas que estão sendo produzidas existem inconsistências e afirma-se que “Faltam dados importantes para esclarecer ainda melhor a localização geográfica dos negros vítimas do coronavírus.

5. Morrem 40% mais negros que brancos por coronavírus no Brasil. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br>. Acesso em: 18 de novembro de 2020.

6. Aponta a matéria que “a variável raça/cor registradas ou isso não foi incluído na análise do Ministério da Saúde”. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br>. Acesso em: 18 de novembro de 2020.



Da observação feita pela Alta-comissária da ONU para os direitos humanos, Michelle Bachelet, detém-se que, “no Estado de São Paulo, as pessoas negras têm 62% mais chances de morrer de Covid-19 do que as brancas”.

Dimensões do tempo presente

No ano I da Pandemia da Covid-19 houve uma produção de artigos, livros, vídeos e lives bastante surpreendente, quer dizer que as ciências responderam rapidamente e não foi exclusivo das ciências da vida. As ciências sociais e humanas se mobilizaram e trouxeram contribuições que certamente foram difíceis, pois se tratava de realizar descrições sobre situações sociais e realidades específicas, levando em consideração as complexidades e limites, o mais notável o relativo ao trabalho de campo, os registros fotográficos e sonoros severamente impedidos de ter qualquer solução de continuidade.

Almeida, Acevedo Marin e Melo organizadores do livro “Pandemia e Território” (2020) formulam dois blocos de questões, marcadas no tempo presente:

i) em tempos do Covid-19, os mecanismos de controle social e de dominação política se concentram nas agências e nos dispositivos vinculados à saúde pública. As relações de poder objetivam o controle dos recursos mobilizados para este setor durante a pandemia. Isto propicia condições de relevância da questão nas pautas midiáticas e abre uma nova arena de ácidas disputas políticas por recursos públicos. Haja vista a abertura de inúmeros processos jurídicos para apurar suspeitas de corrupção em licitações destinadas a apreciar propostas voltadas para a construção de hospitais de campanha e/ou para a aquisição dos equipamentos médicos necessários à implementação de UTIs. Quais os efeitos disto nas comunidades em que estamos desenvolvendo trabalhos de pesquisa, levando em conta o intervalo de tempo entre março e julho de 2020 e a duração da pandemia?

ii) A biopolítica através dos biopoderes locais se ocupa da gestão da saúde, da higiene, da alimentação, da sexualidade e da natalidade na medida em que eles se tornam objeto de perdas ou ganhos polí-

ticos. Bio-poder seria aquele domínio da vida sobre o qual o poder estabeleceu o controle, diria Mbembe, logo no início de **Necropolítica**, a respeito da definição de Foucault. Neste período de pandemia os postos relativos à mencionada gestão da saúde tornam-se, portanto, alvos de lutas faccionais, instituindo um complexo “território da política”. A escolha de um Ministro da Saúde e de um secretário estadual ou municipal de saúde, assim como a eleição de um dirigente de um DSEI, tornam-se um objeto privilegiado das relações de poder. Está-se diante, portanto, de uma tecnologia de poder que visa o controle não somente de indivíduos, por meio de procedimentos disciplinares das gestualidades e de atos triviais de higiene, mas do conjunto daqueles que constituem a “população”, objetivando assegurar um aprimoramento da modalidade de gestão da força de trabalho. O significado de biopolítica representaria, segundo Foucault, um momento de passagem desta dimensão político-organizativa à dimensão ética. Como interpretar estes processos políticos convertidos em fatores éticos e as estratégias adotadas pelos governos, através de unidades discursivas e atos de Estado? Em que medida as iniciativas de compreensão do fenômeno da pandemia se acham referidas a uma racionalidade política, de fundamento liberal, e a uma ética singular? (ALMEIDA; ACEVEDO MARIN; MELO, 2020, p. 40-41)

As contribuições teórico-empíricas dos autores desta coletânea gravitam em torno de instrumentos etnográficos que “possuem potencial que permite penetrar analiticamente em cada uma destas situações concretas e descrever como os agentes sociais percebem e agem face aos mecanismos de controle dos poderes, que gravitam em torno do governo e do Estado” (ALMEIDA; ACEVEDO MARIN; MELO, 2020, p. 48). Na coletânea as categorias referidas são indígenas que vivem em aldeias localizadas em perímetros urbanos e em seus próprios territórios identificados e demarcados; quilombolas, ribeirinhos, pescadores artesanais, comunidades de fundo e fecho de pasto; comunidades afetadas pela exploração mineral, pequenos agricultores e extrativistas, moradores de bairros periféricos das grandes cidades que estão posicionados nos grupos forma-



dos em uma sociedade de elevada desigualdade social, de injustiças radicais que se agravam com a pandemia e pairam sobre essas “vidas nuas” conforme a expressão de G. Agamben (2010).

Os colaboradores participaram da realização de eventos de divulgação mediante oito lives ou webinários de lançamentos, nos meses de agosto e setembro de 2020, que se constituíram em atualização de debates no acompanhamento do próprio evento sanitários e que mobilizaram um público difuso, calculado em mais de 2700 pessoas a partir das cidades de Manaus, São Luís, Belém, Recife, Florianópolis, e Cali, na Colômbia. A disponibilidade de acesso ao livro no site do Projeto Nova Cartografia Social fez de sua circulação e leitura, das suas 1226 páginas escritas por 160 colaboradores na primeira e segunda parte do livro (ALMEIDA; ACEVEDO MARIN; MELO, 2020).

Se as dimensões e as práticas da política de Estado são direcionadas deliberadamente para não contabilizar “vidas dignas”, utilizando-se da subnotificação, o que interroga sobre esse fazer das “vítimas do novo coronavírus os novos infames?” conforme escrevem Navarro *et al.* (2020) é preciso acionar a ação política que tem possibilidades de romper com “o racismo vinculado ao capitalismo, no qual os corpos negros escravizados foram objetificados e tomados como mercadoria. A base argumentativa dos autores está endereçada, por entender que “histórias importam, muitas histórias importam”.

A história de muitos sujeitos foi contada de uma única forma, criando os sujeitos infames, vidas de existências-relâmpago, cujas existências obscuras e desventuradas eram destinadas a passar sem deixar rastro, “iluminadas” somente pelo encontro com “o poder que espreitava essas vidas, que as perseguiu, que prestou atenção, ainda que por um instante, em suas queixas e em seu pequeno tumulto, e que as marcou com suas garras, foi ele que suscitou as poucas palavras que disso nos restam. (NAVARRO *et al.*, 2020)

O artista plástico Edson Pavoni⁷ escreve a versão da história com “os Inumeráveis”, utilizando nomear e tecer as histórias das vítimas do vírus. A plataforma “Os Inumeráveis” tem como “objetivo valorizar, em forma de registros históricos, cada uma das vidas perdidas em função da pandemia do coronavírus no Brasil e dar visibilidade a histórias antes invisíveis”. Outro termo, os invisíveis, que designa os que estão no limbo entre a faixa de vulnerabilidade social – cadastrados no Programa Bolsa Família e acompanhados pela Política de Assistência Social, e os de classe média-pobre. Por fim, os ultravulneráveis, termo usado para designar os que não conseguem acessar internet, nem possuem documentação para acessar o auxílio oferecido pelo governo no contexto de pandemia.

A história da pandemia, no tempo presente é a “história de vidas de sujeitos que merecem viver e merecem que deles se fale, para muito além das análises numéricas” frase que se tornou consenso e, sobretudo, prática. Aliás, eles estão rompendo silêncios das mortes e das sentenças-mortes das políticas, mediante suas organizações (Articulação de Povos Indígenas – APIB; Coordenação Nacional de Articulação de Comunidades Negras Rurais Quilombolas – CONAQ; CUFA – Central Única das Favelas), registram as vítimas da Covid-19 e, inclusive, a APIB aponta queixa do genocídio em curso no Brasil. No dia 30 de junho de 2020 denunciaram que a pandemia se havia alastrado nas Terras Indígenas e pediram do Supremo Tribunal Federal um pedido de medida cautelar, de maneira a determinar a ação imediata do poder público com execução de um Plano Emergencial para proteger os povos indígenas do Brasil⁸ para impedir o genocídio. Governo federal e autoridades estaduais ignoram denúncias, reivindicações e direitos étnicos.

7. Entre os Inumeráveis, o que fica sempre é o mais simples. Disponível em: <https://www.redebrasilatual.com.br>. Acesso em: 18/novembro de 2020.

8. Povos indígenas acionam o Supremo para impedir genocídio. Disponível em: <https://cimi.org.br>. Acesso em: 15 de novembro de 2020.



Considerações não finais

Talvez a humanidade tenha trazido as memórias e histórias da denominada da Gripe Espanhola como necessário contraponto à pandemia da Covid-19 e não foram apenas os infectologistas, os jornalistas e os historiadores que enunciaram os elementos para aproximar e diferenciar os dois eventos quase simultaneamente. A escrita do ano 2020 passará pelo rigor das observações e interpretações, o que neste artigo não tivemos a proposta e condições de realização, muito menos com a pressa que perde as conexões desta complexidade de quase inapreensível.

O breve exercício realizado para este ensaio, o qual foi apresentado em webinar da UFRN, em novembro de 2020, identifica algumas vozes, posicionamentos, produção acadêmica com objetivo de galvanizar os debates e, sobretudo, incentivar a escrita do tempo pandêmico com posicionamentos que retirem as ambiguidades de ações contidas nos discursos de autoridades políticas, acadêmicas, governantes que atravessam este evento e que expõem como posicionamento mais crítico os questionáveis negacionismos das ciências e dos fatos.

No Brasil, são os vivos que falaram pelos mortos, sobre as lutas pela sobrevivência e o respeito à dignidade da vida no meio de uma situação definida como genocídio, por movimentos sociais e por inúmeras vozes da sociedade brasileira. Os pesquisadores dos diversos campos da ciência buscam contribuir na construção de fontes de informação, documentos e vozes testemunhos do ano I da Pandemia da Covid-19 e continuidades de tragédias anunciadas.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. **Sopa de Wuhan**: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias. 1ª edição. Buenos Aires: ASPO, 2020.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth; MELO, Eriki Aleixo de. (Orgs.). **Pandemia e Território São Luís**: UEMA Edições/ PNCSA, 2020. 1226p.

GALINDO, Maria. Desobediencia, por tu culpa voy a sobrevivir. In. AGAMBEN, Giorgio. **Sopa de Wuhan**: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias. 1ª edição. Buenos Aires: ASPO, 2020. p. 118-127

LOHN, Reinaldo Lindolfo. **Reflexões sobre a história do Tempo Presente: uma história do vivido**. Coleção história do Tempo Presente: volume 1 / Tiago Siqueira Reis et al. organizadores. Boa Vista: Editora da UFRR, 2019.

NAVARRO, Hirtz do Nascimento Joel; SILVA, Mayara Ciciliotti da.; SIQUEIRA, Luziane de Assis Ruel; ANDRADE, Maria Angélica Carvalho. **Necropolítica da pandemia pela Covid-19 no Brasil**: quem pode morrer? quem está morrendo? quem já nasceu para ser deixado morrer? No prelo.

-----//-----

Abstract: The year 2020 – the Year I of the Covid-19 (Sars-CoV-2) Pandemic – is shadowed by the health event that took over the social, economic, and political reality on a planetary scale, and, in this fact we are immersed by imponderables. The exercise of reflecting this pandemic in the history of the present time is produced by what is lived by the individuals, who narrate illness, death, hunger, despair, impotence, but also demonstrations by indigenous people, quilombolas, blacks, whose manifestations are alive through digital media. The narratives of struggles for survival and conflicts in Brazilian society marked by social inequalities that impel annotation, analysis of the diverse debates in this history. What is the tipping point of these manifestations? How do the narratives highlight the political field of states of exception, of the violations and oppression that increased due to the pandemic? The year 2020 positioned the social sciences in face of their research practices. What is the contribution of this knowledge? In this article, data about the event are pointed out in the privileged domain of the speeches and in virtual spaces.

Keywords: History; Present Time; Pandemic; Political field.

AFROS & AMAZÔNICOS



O CONCEITO DA RELIGIÃO NOS KONGO: O CASO DA ÑSÍMBA VITA (1684-1706)

Religion Concept between Kongo People: Case of Ñsímba Vita (1684-1706)

Patrício Batsíkama*

Resumo: A *religião* é um conceito em constante construção e servir-se-á aqui do caso de *kimpasi* na época de Dona Beatriz Ñsímba Vita (1684-1706) com objectivo de perceber como ela é entendida pelos Kongo. Para melhor compreensão, referenciar-se-á o *Kimpasi* que, no século XVIII, era tido como *espaço religioso do sincretismo*. Entre os Kongo, a religião tem cinco significações convergentes. Com isso, o presente artigo reflete sobre os aportes da profetisa ética chamada Dona Beatriz Ñsímba Vita e muito conhecida por “Kimpa Vita”.

Palavras-Chave: Ñsímba Vita; Religião; Ancestralidade africana; Reino do Kongo.

Considerações iniciais

Vamos aqui considerar cinco relações que definem concomitantemente a *religião*: (1) relação homem/indivíduo; (2) relação homem/natureza; (3) relação entre mundo dos vivos e o Além; (4) relação entre imaginação e realidade (face a interpretação racional); (5) relação entre energia primitiva e a existência. É na base dessas cinco relações que nos interessa aqui olhar a *religião*, como uma plataforma que funciona consoante dois condicionantes sistêmicos principais: (a) cultura; (b) programa. O primeiro sistema (cultura) é estrutural e propõe três domínios: *sociedade histórica*, *símbolos percebidos* e *ordem*. O segundo sistema (programa) é funcional e articula as *virtudes*¹, *demência primitiva* e *eterno retorno*.

A relação homem/indivíduo versa-se na relação entre espírito e *matéria* e efetiva-se em três dimensões ontológicas: (i) corpo; (ii) vontade/alma; (iii) espírito/razão. A fusão da matéria/corpo (terra) e espírito/sopro (Ar) proporciona identidade/vontade

[*alma/mwéla*²] que é o centro independente de terra/ar que integra a sociedade (ser social). Pelo menos essa leitura orientar-nos melhor.

Mircea Eliade desenvolveu a filiação entre *ordem estrutural* e *eterno retorno* ao separar dois espaços antagônicos: sagrado/profano. O ideal é questionar o *sagrado* na perspectiva da ética/respeito individual que reconhece o extraordinário (sobrenatural). Com essa aceção, entende-se o propósito de Max Müller segundo o qual a religião fundamenta-se na fé (uma faculdade de espírito além da razão) para alcançar o *infinito*. Existe uma revisão de alguns pensadores africanos sobre os conceitos herdados desses autores³ que iremos aqui utilizar, relacionados com a religião e que constroem a sua estrutura da práxis na base: (a) magia e tabus; (b) dogmas e mitos; (c) culto e reverência (MONSENGWO, 1977, p. 155, 161); (e) espírito superior e seus antropomorfismos (MULAGO, 1968, p. 23-64; MUTOMBO, 1996, p. 133-141); (f) totem e natura (MALENGU, 1967, p. 521-522); (g) origem e destino (BIMWENYI, 1968, p. 143-145). Vamos obedecer a essa

* Historiador e antropólogo e autor de alguns artigos e livros. É professor de História de Angola e Diretor do Centro de Estudos e Investigação Científica Aplicada (CEICA) do Instituto Superior Politécnico Tocoista em Luanda, Angola.

1. Olhar para o indivíduo como um programa biocultural: piedade, dignidade, honra, coragem etc.

2. O termo *mwéla* reverte-se no domínio racional. No domínio espiritual, é *mpéve* (sopro de Deus).

3. Estamos nos referindo a sociologia da religião que tem como autores mais citados: Durkheim, Muller, Weber, Eliade, Luckmann, entre outros.



leitura para a nossa abordagem, em consonância com a *escola de Kinsâsa* que tratou desse assunto depois do Concílio Vaticano II (MALULA, 1965, p. 262).

Talvez com essa base se perceba a construção ontológica do *homem*, enquanto indivíduo, para alcançar o *fim* da relação *homem/indivíduo* (MUJYNYA, 1975, p. 148-149). Essa relação é cultural e programática (WAMBA-DYA-WAMBA, 1980, p. 231; MULAGO, 1956, p. 135). O Homem transforma a natureza, experimenta uma autotransformação e cria um espaço mentalmente construído (MULAGO, 1987, p. 277). Primeiro: é a composição do indivíduo: espírito (alheio e soberano) que se precisa preservar (fôlego) mesmo quando se está inconsciente; o corpo (enquanto manifesto da natureza) que é preciso educar e formatar, embora limitado (matéria). Desse modo, o verdadeiro indivíduo passa a ser a *sua própria vontade*, a única entidade mitológica livre. Porém, parece insegura enquanto ser solitário, até porque como acabamos de ver o indivíduo nunca está/é só. Por depender do *sopro* (que pode evaporar sem avisar), o homem/vontade (*liberdade*) percorre um programa que elimina as suas dúvidas, dominado pelas *crenças lógicas* e *razões afetivas*. Segundo: é a imensidão do Espírito, preso numa estrutura padronizada e limitada sendo dirigida/ liderada pela *vontade* egoísta e ignorante.

Por isso, dá espaço às crenças. Desta maneira, percebe-se o programa/cultura cuja articulação consiste em: (i) estabelecer família; (ii) construir linhagens; (iii) limitar o clã; (iv) construir unidade social; (v) padronizar anéis sociais ou políticos ou ainda econômicos. No plano individual, este programa/cultura sufoca o espírito e condiciona a sua liberdade. A morte é então, interpretada como uma autêntica *libertação* do espírito e, conseqüentemente, nasce a ideia da vontade de se tornar alma ancestral que sobrevive quando cessa o corpo. Para isso, são necessárias cerimônias específicas. Em kikôngo, o corpo é *nitú*, espírito é *mwânda* e a vontade/alma é *mwêla*. Ngânga mvûmbi e ngânga mayîn-

da são especialistas desta matéria, para garantir a harmonia de *origem/destino* do espírito.

Ñsîmba Vita nasceu em Ngând'a Mbwêla, no vale de Mbidizi em Kimbângu. Por ser gêmeos (ñsîmba) tinha acesso a *masîmba* e, tal como nos informa Bernardo da Gallo, ela foi ñgânga marinda. Como já vimos, deve tratar-se de ñgânga mayînda. Por fim, ela pertencia a linhagem dos Nsaku'e Lawu. Estamos perante um capital religioso de grande peso na estrutura social kôngo. Na cultura kôngo, os gêmeos são oriundos dos Espíritos dos Heróis civilizadores e fundadores das aldeias (VAN WING, 1938) que protegem a sociedade: o verbo *ku-sîmba* significa *sustentar, proteger*. A natureza oferece-lhes habilidades que lhes permitem comunicação com o mundo dos espíritos. Diz o padre Bernardo da Gallo, Ñsîmba Vita "era iniciada na arte feiticeira", quer dizer, *magia* no sentido pejorativo. O que não corresponde com a verdade. O padre descreve que, quando foi recebida pelo rei, Dona Beatriz girou à volta desse de uma maneira como se ela não tocasse o chão. A Tradição registrou-o como levitação. Ngânga mayînda tem, entre outras capacidades sobrenaturais, a de levitar e de identificar os objetos sagrados por terem sido tocados pelo Espírito Primitivo (Ñzâmbi, Deus) ou os ñkita (Espírito da Natureza) ou ainda os *bisîmbi* (Espírito dos Heróis civilizadores) ou mesmo, o que é comum, os Bakûlu (Espírito dos ancestrais). Por último, era Nsaku'e Lawu. Dito de outra forma, ñgânga kitômi que os primeiros padres carmelitas compararam a Sumo Pontífice Católico. Com esse capital religioso, o povo tinha plena consciência que ela domiciliava o Espírito de Ñzâmbi e dela provinham as bênçãos e a fertilidade da sociedade. Foi por isso que profetizava e curava todas as enfermidades. E isso em nada tem com *magia* no sentido pejorativo. Como se verá adiante, a religião é "ter boa saúde física e mental".

Por ser Vita Wânga (Nsaku'e Lawu) ela deveria ser, simultaneamente, ñgânga kitômi: maior sacerdotisa. Onde nasceu,



havia Ñzâmba Mbûdi, também chamado Ñzîmbu'a Mbûdi, local onde se curava os doentes. Girolamo Merolla da Sorento considerou essa magia de diabólica (MERO-LA, 1692, p. 37, 53, 88). Na verdade, trata-se de um lugar sagrado, tal como o nome descreve. Ñgând'a Mbwêla era o local dos Nsaku'e Lawu, fundado por sacerdotes que tinham a capacidade de domiciliar os espíritos dos ancestrais: Mbwêla [*mwêla*], local abençoado pelos espíritos dos ancestrais. Com esta capital, a sociedade aceitou Ñsîmba Vita quer pela sua origem social, quer pelas suas obras assim como por ser iniciada ñgânga mayînda.

Daí vem a realização de *kimpasi* que aceitava personalidades com esse capital religioso, com dons especiais, e que legitima Ñsîmba Vita. Com isso, já estamos tratando de: (i) relação homem/natureza; (ii) relação mundo físico/Além; homem/natureza é, parcialmente, uma questão indivisível, tanto pela inserção do homem na natureza, como pelas propriedades partilhadas entre ambos. O homem transforma a natureza (cultura), a natureza fornece arquétipos das crenças e os códigos primitivos (linguagens, metalinguagens). Ambos são condicionados pelos imperativos do espaço/tempo. Já para a relação mundo físico/Além, o espírito é contrário ao corpo por ser atemporal e intangível. Daí, representa a *origem/destino* do corpo que habita, com símbolos em vários domínios da natureza/Espírito primitivo que não obedece ao espaço/tempo.

Com isso, podemos analisar o que os Kôngo compreendem como sendo *religião*. Antes de enquadrar ou, talvez, desconstruir os padrões de definição ocidental (*religere*, *relegere* e *re-elegere* (McGAFFEY, 1986, p. 1-4), vamos procurar perceber o seu modo de entendimento da religião.

Existem cinco termos genéricos que traduzem categorias de religião entre os Kôngo:

- 1) **Kiñtûmba**: (a) *tûmba*, introduzir no; iniciar nos mistérios; (b) fazer ordenação, coroar, abençoar; (c) elevar-se no

ar (fumo, térmitas com asas, LAMAN, 1936, p. 993-994), levar. O especialista era chamado de Ñtûmba Mvêmbe.

- 2) **Kitômi**: (a) *toma*: ser bom, agradável, perfeito, útil, simpático, exacto; (b) estar em perfeita saúde; (c) estar nas alturas, ser profundo, grande imensidão (LAMAN, 1936, p. 981). O especialista chamava-se ñgânga kitomi.

- 3) **Dibûndu**: (a) *bûnda*: unir, reunir, juntar, encapsular (o cadáver) num pano; (b) iniciar alguém na magia (sobrenatural); (c) fazer algo de graça, sem esperar retribuição; (d) *bûnduka*: cair por terra, estar estendido na terra, sobressair da terra (LAMAN, 1936, p. 74-75, 76-77). O especialista é chamado de ñgânga Ñzâmbi.

- 4) **Buñkîsi**: (a) *sikîsa*: santificar, fortificar, tornar sólido; (b) *sîka* (de *sa*): decidir, decretar, fazer voto, secar, evaporizar-se; (c) *sasa*: ser abundante ou rico, ultrapassar, aquitar-se de. Ñgânga ñkîsi é o especialista.

- 5) **Lômbô Iwa sîmbi**: (a) *lomba*: pedir, solicitar pediosamente; (b) rezar, cultuar, homenagear ou reverenciar o Espírito; (c) observar tabus, cumprir com as interdições; (d) comunicar com Espírito, conhecer os mistérios (LAMAN, 1936, p. 404-405). O especialista foi ñgâng'a ñgômbo (equivalente de sacerdote). Em kikôngo, o termoki-lômbô é o nome de uma criança que tem o *espírito de* ñsîmbi e simboliza a abundância (LAMAN, 1936, p. 405).

Pelas etimologias aqui referenciadas, a religião é – para os Kôngo – um sistema que instituiu o equilíbrio no homem enquanto indivíduo no seu relacionamento com os seus semelhantes na manutenção da *ordem*. Por outro lado, ela programa o bem-estar como exercício individual (antes de ser coletivo) com interdições e reverências ao Espírito primitivo. Ora, esse último pode ser *lei*, enquanto ferramenta social, repartindo-se em: (a) relação individual da consciência (onde habita este Espírito primitivo) que articula *virtudes* e *desejos*;



(b) um sistema cultural assente nos símbolos de integração identitária e nos valores da pertença; (c) uma plataforma dialógica entre a realidade e a sua significação metafísica; (d) construção abstrata do mundo primitivo (que teleguia o comportamento individual) como interpretação dos pressupostos estruturantes da organização socioeconômica, sociopolítica etc.

Logo na estruturação social, os Kôngo determinaram as funções sociais, reservando exclusivamente aos Nsaku a *religião*. Na primeira categoria, a religião é a fonte da saúde espiritual e física do indivíduo. Estar de saúde é indicador de estar em boa relação consigo mesmo e qualquer enfermidade é sinal de falta de virtude ou consciência. Seguidamente, na segunda categoria, a desintegração simbólica (desrespeito, inveja, ódio etc.) faz com que se perca a bênção da natureza⁴ e torne-se infértil. Por isso, Dona Beatriz Nsîmba Vita acusa o padre Bernardo da Gallo de ter espírito malvado por conta de sua inveja e do desejo de atrofiar Apolónia Mafuta, a fim de que essa não evolua.

A terceira e quarta categorias fazem da *religião* uma profissão específica com pessoas especiais (pela nascença, origem social etc.) que devem ser treinadas na manutenção da *ordem social* pela sua capacidade sobrenatural de domiciliar o Espírito primitivo e conhecer a natureza da energia de cada elemento orgânico, mineral, botânico etc.

Pelos escritos do padre Bernardo da Gallo, sabemos que Nsîmba Vita foi iniciada na “arte feiticeira”, ñganga mayînda. Ela, diz o padre, curou muita gente das suas enfermidades. A medicina (boa saúde) confunde-se com a *religião* nesse aspecto, o qual acompanhou o messianismo. Contudo, o sacerdócio é uma estrutura bem padronizada e diferenciada e compõe-se de: (a) administradores de cultos públicos;

4. Acredita-se que a natureza é regida pelo Espírito primitivo consoante diversos domínios. O termo designa uma criança que traz a bênção depois das aflições sociais.

(b) ministros do *sagrado*; (c) emissários do Além. Esses últimos tinham as habilidades com as quais nasceram e eram iniciados a aperfeiçoá-las para sua *profissão*.

O discurso de Dom Jorge Nsaku Ne Vunda foi claro em relação à aceitação da Igreja Católica Romana, de maneira que – talvez pela grande revelação sobre a *pedra de lusûnzi* – os padres católicos ficaram convencidos das qualidades do sacerdote ñganga kitomi⁵. Ele ficou responsável pela instalação das igrejas no Kôngo, em parceria com a Igreja Católica. Nessa parceria, os altos funcionários da Corte converteram-se como forma de integrar o Kôngo no concerto internacional. Apesar disso, ainda acreditavam na religião local e priorizavam os pontos convergentes no espaço diplomático. A cultura local não desapareceu, apesar das imposições católicas que chegaram a imiscuir-se com os assuntos públicos. Apesar de se converter, os dignitários continuavam polígamos, por exemplo, e não cessavam de realizar os cultos dos ancestrais, isto é, apesar da existência e instalação dos padres católicos, ainda funcionavam plenamente os *nganga ñkîsi*, ñgâng’a ñgômbo, ñganga kitomi etc.

Dibûndu designa a igreja no sentido de coração, *mbûndu*⁶. Na medicina kôngo o coração é ñkûmba dya mênga em duas perspectivas: bombeia o sangue de todo corpo e purifica o sangue recebido. A ideia de purificar o sangue é religiosamente aproveitada pelo facto de acreditar-se que o Espírito primitivo reside no *sangue* e, sobretudo, olhar o coração como símbolo da piedade. Desta feita, *dibûndu* passou a designar a Igreja enquanto infra-estrutura (templo) com cultos e funções sacerdotais. Como coração, o *dibûndu* é a religião no campo privado do indivíduo e no olhar das virtudes por cultivar e manter diálogo entre a consciência e a conduta. Os ñsîku são leis deixadas pelos ancestrais que servem

5. Quer dizer Dom Jorge Nsaku Ne Vunda.

6. A fé pressupõe o sentimento. O aparelho anatômico responsável para os sentimentos é o coração. Daí, a fé/fé associa-se ao coração: *mbûndu*.



de termômetro e princípios na condução da sociedade.

Buñkîsi pressupõe “boa saúde” física e espiritual segundo as leis dos homens, leis da natureza e preceitos dos ancestrais. As leis dos homens orientam os assuntos públicos, ao passo que as leis da natureza constituem padrões primários da existência⁷. Observar os cultos e rituais como proporciona o conceito de *buñkîsi* – santidade, fortificação – alimenta a *alma* do indivíduo e torna-o moralmente estável. Isto é, um complemento do bom cidadão tal como o diria Platão no que se segue:

Ontem fui até Pireu com Gláucon⁸, filho de Ariston, a fim de dirigir as minhas preces à deusa (Athena), e, ao mesmo tempo, com desejo de ver de que maneira celebravam a festa... Depois de termos feito preces e contemplado a cerimônia, fomos regressar à cidade. (PLATÃO, 1972, p. 1)

É assim que Platão começa a sua clássica *República*. Um bom cidadão traz com ele o *background* de ser um indivíduo moralmente estável⁹. Ora, é da *religião* que se constrói tal indivíduo. Quer dizer que a cultura é base da cidadania.

A conversão dos kôngo, em 1491, seguiu uma vertente imaginação/símbolo cultural na construção da realidade. Eles acreditam em três canais para perceber o “fazer preces” (*lômbô lwa sîmbi*) e o “indivíduo virtuoso” (*buñkîsi*): (a) sonho/revelação; (b) alucinação/psicose (esquizofrenia, paranoia); (c) metalinguagem do possuído. Os católicos que pregavam na época de Nsîmba Vita Dona Beatriz eram culturalmente afiliados à cosmogonia grega, onde Zeus simboliza o céu, Poseidon o mar e Hades o “mundo baixo”. Em relação a *lômbô lwa sîmbi*, a religião enquanto culto/

7. Dobrar o braço ou o joelho obedece a um padrão primário. Quem fizer o contrário, quebrará seu braço ou joelho. Essa é a lei da natureza como percebiam os Kôngo.

8. Gláucon era o irmão mais velho de Platão.

9. A adoração e as festividades à Athena constituem dois símbolos da religião como base da cidadania: (i) indivíduo moral ou virtuoso (Aristóteles); (ii) respeito pelas normas. Isto é, a cidadania tem a cultura como base para melhor funcionamento da *república* na perspectiva do indivíduo.

oração na práxis da submissão ao Espírito primitivo (Nzâmbi’a Mpûngu) e Espírito criador (Mbûmba Kalûnga) reestabelece – *religare*, Cícero – a ligação de ascendência do indivíduo. Continua a ser uma questão cultural, e não universalmente uniforme.

Dona Beatriz Nsîmba Vita, conforme Cuvelier (1953, p. 220, nota de rodapé), foi acusada de falsidade e o padre Colomban de Bolonha mencionou, na sua carta do dia 15 de maio de 1706, alguns erros condenatórios no Catolicismo ortodoxo, que aqui citamos:

- 1) Não se pode jejuar na Quaresma;
- 2) Para ser lavado dos seus pecados, basta expor-se na chuva;
- 3) *Otakula*, que é um tipo de madeira que dá a cor vermelha, esfregado no rosto é o sangue de Jesus Cristo;
- 4) Deve se retirar todas cruzes e imagens do Crucifixo;
- 5) No Kôngo, já não irão os religiosos;
- 6) Ela proíbe de recitar *Ave Maria* e *Salve Regina*. Ela ensina outras orações que contêm obscenidades;
- 7) Ela disse, que a cada hora, ela fala com Deus;
- 8) Ela disse que as pessoas podem ter tantas mulheres como quiserem.

Em relação às normas da Quaresma, era orientada uma única refeição ao dia. Nsîmba Vita introduziu a dieta do *kimpasi* com restrições. O sentido de pecado *masûmu*, que deriva de *sûmuka* ou *sumuna*, é claro: sujeidade física e moral às leis. A chuva, *mvûla* simboliza o perdão de *masûmu* principalmente na religião e na sociedade secreta *lêmba* ou *mayînda*. Muito antes de Nsîmba Vita vir ao mundo, *takula* já era medicinal. Além de tratar inúmeras doenças, ele simboliza o espírito das origens. O termo *takula* é, na verdade “Ta kûlu”. Assim reza a Tradição, na puberdade, as crianças devem ser revestidas do Espírito de Nzâmbi (simbolizado pelo pau *takula*). O termo “Ta” é um título honorífico que associa a ideia de progenitor e a ideia de consagrador



(que introduz na vida). Atribuiu-se a Takula à Mbûmba Kalûnga (Deus criador). Aliás, o verbo *ta* quer dizer: executar, criar, cumprir algo como uma ação que deriva de uma responsabilidade obrigatória de um progenitor a seu filho. O termo *kûlu* significa antigo e deriva de *kûla* como “crescer”, mas sobretudo de *kûla* para dizer: salvar, resgatar, libertar (LAMAM, 1936, p. 327). Então, se o sangue de Jesus Cristo liberta ou salva, o *takula* simboliza a mesma coisa. Cruz enquanto símbolo do sofrimento do Cristo foi banido por Dona Beatriz que mostrou que a cruz é ambígua (1 Coríntios, 1: 23) mesmo na visão bíblica: (1) Cruz simboliza a morte (Filipenses, 2: 8; Actos, 2: 23); (2) Cruz-sofrimento (Marcos, 8: 34); (3) Mensagem da Cruz (1 Coríntios, 1: 18).

Em relação à sua profecia, segundo a qual já não virão religiosos de fora, Bernardo da Gallo e Lorenzo da Lucca proporcionam aqui duas informações: (a) Igreja independente da autoridade do Vaticano; (b) religiosos nacionais (kôngo) a desempenhar as mesmas funções que os religiosos europeus. Ainda na sua carta, o padre Colomban de Bolonha riu-se dessa profecia dizendo que ele próprio tinha enviado dois: padre Lorenzo de Lucca e o padre Jean Paul de Tivoli. Contudo, cabe realçar que nos debates com Bernardo da Gallo e nas suas pregações, Nsîmba Vita realçou que nos próximos tempos existiria uma igreja independente do Vaticano e não, como no passado, com um bispo nomeado e reconhecido a partir de fora-do-reino-do-Kôngo (FILESI, 1971). Com esta igreja independente, já não seria necessário “importar” religiosos. Hoje é uma realidade com o messianismo e ainda o Vaticano continua a nomear bispos para Angola.

Iremos analisar de forma breve *Ave Antoniana* que nos parece reapropriação cultural do valor escatológico da figura de Maria, mãe do Salvador. “Falar com Deus” era próprio dos *ngânga mayînda* quer dentro do *kimpasi* quer fora dele.

Finalmente, a poligamia. É uma tendência acusatória a forma como o padre

Colomban de Bolonha aponta isso, talvez para a condenar como anticatólica. É uma possibilidade. O neo-antonismo não condenou a poligamia/poliandria por razões morais paralelamente à sua permissibilidade de que a cultura bantu apresenta na ordem sociopolítica e econômica. A noção da coletividade das terras assenta-se na exogamia simbólica, na base da poligamia por causa das relações uterinas de pertença de cada cidadão/indivíduo.

Está claro que nascia uma linha teológica que introduzia a matriz cultural endógena para melhor estruturação de uma igreja compreendida pelos Kôngo. Por outro lado, lutou categoricamente contra os moldes estruturantes que a igreja católica utilizava enquanto ferramenta de colonização e exploração em detrimento das forças sociais locais.

Na realidade kôngo, a igreja (convencional) que os carmelitas, jesuítas e capuchinhos trouxeram limitavam apenas no *dibûndu*, *buñkîsi* e *lômbô Iwa sîmbi*. Na visão de Nsîmba Vita e seus seguidores, os espaços da religião enquanto *kiñtûmba* e *kitomi* eram invioláveis e reservados para os nacionais. Ora, os capuchinhos já os violavam, no caso, por exemplo, de administração à coroação dos reis eleitos. A ideia de *kiñtûmba* pressupõe as funções de um Bispo que representa o Poder da Igreja local, ao passo que a ideia de *kitomi* limita-se à Santidade que representa o Espírito primitivo ligado a terra/ancestrais. Naquela época, a Catedral de São Salvador estava em ruínas. A autoridade religiosa católica máxima residia em Luanda. Percebe-se, porém, porque depois do primeiro julgamento, Dona Beatriz era tida como inocente e que Pedro IV foi orientado em remeter o julgamento – na base da lei canônica – ao bispo que residia em Luanda. O padre Bernardo da Gallo impediu que isso acontecesse, até que associou-se ao padre Lorenzo da Lucca para ambos condenarem Dona Beatriz Nsîmba Vita.

Em relação a *kiñtûmba* importa realçar o facto de Dom Antônio Emanuel Nsaku



Ne Vunda, um distinto professor que fora designado embaixador junto do Vaticano para negociar o bispado em São Salvador – fora de Portugal ou Espanha – como forma de garantir a autonomia religiosa local. Por ter sido ñgânga kitomi aceitava-se a ideia de que ele era Santidade com título igual ao Papa católico.

O exercício dos capuchinhos era hierarquicamente inferior a um Nsaku'e Lawu que era Dona Beatriz Ñsîmba Vita a qual liderou *kimpasi* nacional. Com o padre Bernardo da Gallo, ambos tiveram grandes debates, tanto públicos, como restritos. Perante o padre capuchinho, a profetisa kôngo mostrava ter noção do catolicismo sobre alguns santos embora, deturpando claramente a doutrina católica. Tratava-se de uma heresia, aos olhos dos padres católicos. Porém, não para os kôngo que a admiravam. John Thornton tenta justificá-lo, dizendo que, para as populações locais, tais conhecimentos eram interpretados como revelação de Ñzâmbi, sobretudo que esta era ñgânga mayînda. Foi, justamente por isso, que Bernardo da Gallo saiu de Kimbângu. A aceitação social de Ñsîmba Vita foi de tal maneira vigorosa que a esposa do rei (Hipólita) aderiu e outros dignitários da Corte também.

Com essa explicação, faz sentido que, desde a sua chegada, os capuchinhos se tenham imposto em assumir a investidura do rei: tarefa dos Ñtûmba Mvêmbe. A Tradição é clara: “Ñtûmba Mvêmbe é o fio através do qual desce Deus Poderoso” (CUVELIER, 1934, p. 48-49). Era uma prerrogativa exclusiva de Nsaku'e Lawu que comunica com Deus (Espírito primitivo), ñkita, *bisîmbi* e *bakûlu*. Por isso, Ñsîmba Vita aboliu a coroação do soberano pelos capuchinhos, ainda que Dom João II se tenha recusado a entregar o Santíssimo Sacramento (CUVELIER, 1953)¹⁰.

Vamos terminar esse ponto com a *possessão espiritual*, começando por citar a observação de John Thornton:

Embora os Kôngo considerassem a *possessão*¹¹ como uma forma normal e aceitável de revelação, os padres católicos europeus, como é o caso do padre Bernardo, eram relutantes em aceitar isso e consideravam qualquer *possessão* como diabólica. Muitas vezes, os padres católicos estavam dispostos em achar revelações por meio de uma variedade de práticas de adivinhação, assim como seus colegas, os ñgânga kôngo. Eles liam as estrelas (embora não como astrólogos), procuravam sinais, prestavam atenção aos seus sonhos, comparavam os acontecimentos com os dias de festa dos santos. Os padres poderiam estar dispostos em aceitar a aparição da Virgem Maria a um nativo kôngo como sendo uma revelação genuína. Os primeiros padres a virem para o Kôngo tinham aceitado uma variedade de revelações, desde os sonhos, à pedra misteriosa [Trata-se aqui de lusûnzi], bem como milagres. (THORNTON, 1998, p. 123-124)

Contudo, as tradições europeias não aceitavam a ideia de que as revelações divinas viessem na forma de posse espiritual. Provavelmente porque a *possessão* por santos era incomum e suspeita na Europa; mais frequentemente, a *possessão* era pelo Diabo. A Igreja tinha todo um rito de exorcismo destinado a acabar com essas *possessões* maléficas e descontroladas. Mesmo quando a *possessão* favorecia a obra missionária, era improvável que a vissem de uma maneira positiva (THORNTON, 1998, p. 124).

Com essa observação, podemos agora entrar finalmente na última relação entre força/existência que parte do pressuposto que cada elemento existe – de forma visível ou invisível, tangível ou intangível – possui uma força específica que o caracteriza consoante à temperatura (frio, calor), luz ou ausência da luz e duração. O concerto dos três constituiu um ecossistema de *existência primeira* à partir da qual *buñkîsi* se traduz por *religião*. Fukyawu (2001) debruçou sobre *cosmogonia kôngo*, olhando a construção cultural de um programa racionalmente projetado para organizar a sociedade a partir do indivíduo.

10. Já citamos Lorenzo da Lucca sobre esse assunto.

11. *Possessão* de um Espírito superior.



Nas escritas de Bernardo da Gallo e de Lorenzo da Lucca, há uma interpretação de comparação valorativa cujo catolicismo assume a hierarquia. Nessa ordem, a ideia de Deus católico é celeste, um Zeus grego. Ora, Ñzâmbi é Deus terrestre, isto é, Hades na cosmogonia grega que habita as profundezas da terra. Segundo as escritas dos capuchinhos, de modo geral, esses equiparam Mbûmba Kalûnga¹² a Poseidon, Deus dos mares. Bernardo da Gallo falava kikôngo e teve a ousadia de debater com Ñsîmba Vita nessa língua. Na sua visão, Ñzâmbi enquanto *nzâ [ya]mbi* pressupõe deus da terra, ou melhor, do fundo da terra. Ele sabia que o verbo *yâmba* do qual deriva Ñzâmbi significa: (a) cavar, desenraizar profundamente, retirar a erva daninha (LAMAM, 1936, p. 1114); abençoar; (b) *yâmbika*: ter imunidade para resistir contra doença (lepra). Por outro lado, deriva de: (a) *zâmba*: colocar dentro de terra; (b) *zâmba*: costurar, construir uma lareira. Em kikôngo, *ma-zâmba* significa cemitério, local de sepultamento (LAMAM, 1936, p. 1153), ou seja, Bernardo da Gallo e outros que falavam kikôngo sabiam que Ñzâmbi era Deus da terra que rapidamente associaram a Hades. Daí, construíram três ideias à volta do *sagrado* kôngo: (a) a possessão pelo ñkita é associada a ideia da possessão diabólica¹³; (b) os *bisîmbi* e *bakûlu* habitam no seio da terra, isto é, Hades. Logo, toda a manifestação religiosa kôngo passou a ser obra diabólica e reprovada; (c) todo o clero local que valorizava a Tradição endógena era tido como cúmplice das imundices (segundo Merolla). Está claro que os padres falsificaram claramente o *sagrado* local pelo desrespeito desmedido que cometeram¹⁴. O Paraíso estaria no céu, provavelmente, na visão cató-

12. Na verdade, Mbûmba Kalûnga coincide dois domínios de Deus/Ñzâmbi: ar [Mbûmba] e águas [Kalûnga].

13. Partilham essa acepção vários outros capuchinhos como Marcellino D'Atri, Bonaventura da Corella, Lucca da Caltanissetta, Girolamo de Montesarchio, Girolamo Merolla da Sorento, Giuseppe da Molena, Raimundo Dicomano etc.

14. Lorenzo da Lucca chegou a martelar a pedra *lusunzi* e obrigou seus seguidores cristãos a profaná-la (THORNTON, 1998, p. 87).

lica. O Messias Jesus Cristo ensinou a orar “Pai nosso que estás nos Céus...” (Mateus, 6: 9-13). Pouco nos importa esmiuçar aqui o conceito de “céu”. Está claro que não é Hades. Esse último simboliza o Inferno, lugar de penitência, local das imundices etc. Associa-se a ele o local onde foi precipitado Lúcifer (Apocalipse, 12: 4), algures na terra e num sítio invisível e temporário das almas perdidas dos infiéis antes de ir ao Inferno¹⁵. Também essa acepção é bíblica (Mateus, 25: 41; Marcos, 9: 45-46). Numa só palavra, associa-se a Hades o sofrimento, lugar de fogo e enxofre (Apocalipse, 19: 20; 20: 10). Muitas descrições oferecidas, quer por Girolamo Merolla da Sorento, quer por Bernardo da Gallo inclinam-se para tal. Não será por acaso que o professor e mestre de conferência Makisosila Mawete define Ñzâmbi como “gaiola de todas as maldades”¹⁶, pois essa corruptela está assente na descrição dos capuchinhos sobre a *religião* local. Por isso, é sempre bom completar: Ñzâmbi’a Mpûngu Tulêndo, Ñzâmbi Kalûnga, Ñzâmbi Mvângi etc.¹⁷.

Foi de forma literal que os padres que escreveram sobre Dona Beatriz Ñsîmba Vita desclassificaram os cultos dos ancestrais. Girolamo Merolla da Sorento descreve Ñzâmba Mbûdi (Ñzîmbu’a Mbûli) como cúmulo das imundices associadas ao ñgâng’a kitome como forma de desqualificar a *religião* local. Girolamo de Montesarchio também diz a mesma coisa nas suas observações locais.

Noções básicas sobre Kimpasi

Começamos com a pergunta: o que é *kimpasi*? Joseph Van Wing responde-nos avançando as razões que levam a convocar um *kimpasi*, já no início do século XX, que passamos a citar:

15. Platão constrói a ideia clássica de Hades. Homero ofereceu-nos as características de Hades nas suas obras clássicas: Odisseia e Ilíada.

16. Nza ya mbi: mundo das maldades (MAWETE, 2018, p. 93, 112).

17. “Ñzâmbi’a Mpûngu tulêndo” significa “Deus poderoso Espírito da Existência”. Ñzâmbi Kalûnga significa “Deus Imensidão” e Ñzâmbi Mvângi quer dizer Deus criador etc.



Nooutroclã, os mais velhos ficam impressionados pelo facto do aumento de abortos, esterilidade e mortalidade infantil. “Nossa aldeia está a desaparecer! Quem irá salvar os interesses do clã? O *ngânga* consultado dará o oráculo: “É imperioso estabelecer um *kimpasi* para a juventude... A celebração de *Kimpasi* é, portanto, uma instituição considerada um remédio para os males que atingem a comunidade, como a baixa taxa de natalidade ou uma mortalidade anormal. Isso explica por que, em certas regiões ou cidades, cinco, dez ou até vinte anos se passaram entre a convocação de dois *Kimpasi*. (VAN WING, 1938, p. 176)

Define-se *kimpasi* como festival de aflições que, em tese, é um conjunto de atividades que procuram a solução face aos principais problemas que afligem as pessoas. Quando se verifica, numa aldeia, aumento da taxa de mortalidade infantil, insuficiência na produção agrícola ou infertilidade nos homens e mulheres, as anormalidades a nível social ou político, os “mais velhos” convocam o Conselho para concertação social [ñkûtama]. São convidados os principais chefes de aldeia, comunas e municípios para tomar parte nas discussões. Cinco religiosos são convidados, logo na primeira: (a) Ñgânga ñkîsi; (b) ñgâng’a kitome; (c) ñgânga ñgômbo; (d) Ñtumba Mvêmba; (e) Ñtinu Nsaku. Em concerto, avaliam as possibilidades de realizar o *kimpasi*. Com essa decisão, esse colégio religioso convoca dez ñgânga de forma secreta, nomeadamente: (a) ñgânga mayînda; (b) ñgânga *lêmba*; (c) ñgânga *vûtuki*; (d) ñgânga *malûngu* (será ñgânga *ndûngu*?); (e) ñgânga *ñkûmbi*; (f) ñgânga *mayâmba*; (g) ñgânga *ñzûmbi*; (h) ñgânga *malûndu*; (i) *mavûzi mbîla*; (j) ñgânga *mafuta*. Eles constituem o Conselho de *Kimpasi*.

A escolha do local é da responsabilidade de ñgânga kitomi e Ñtinu Nsaku com três ñgânga mayînda e três outros ñgâng’a lônço. Alguns aspectos são de necessidades básicas: deve haver nascentes, *mazûmbu* (antigos cemitérios) e o espaço deve ser naturalmente protegido dos animais ferozes com barreiras naturais. Os ñgânga mayînda devem certificar-se que o local é

frequentado constantemente pelo Espírito primitivo, pelos espíritos dos ñkita, bisîmbi e dos ancestrais. Por sua vez, deve-se semear algumas plantas medicinais em lugares próprios (com rituais simbólicos) que servem para domiciliar esses espíritos. Algumas destas plantas são: ñsangalavwa, ñkasa, *lêmba-lemba* etc. Esta equipe para escolha do espaço assegura-se de encontrar os sinais de 108 animais e 48 plantas principais, citamos alguns:

- 1) Animais do *ar*¹⁸: (i) *ngo zûlu*/águia; (ii) ñgêmbo/morcego [*Rousettus aegyptiacus*]; (iii) ñkusu nsi/papagaio [*Spermoprisa guttata*]; (iv) ñkâtalakati, tipo de pássaro que passeia sempre em conjunto na margem do rio; (v) *ngûmbil*/pedriz [*Francolinus squamatus*]; (vi) *ngûndu*/rossinol com cauda vermelha; etc.
- 2) Animais das águas e *minerais* (VAN WING, 1938, p. 188): (i) *ngo zûlu* [mwênge] que é ou peixe com dentes visivelmente expressivos chamado *Hydrocyon vittatus* ou *Hydrocyon Goliath*; (ii) *ngêmbi*, o peixe chamado *Genymyrus Donnyi*; (iii) *nkôdya*, caracol do rio [*Limicolaria pseudotrochus alabaster*] que simboliza a observação das leis dos *biñsîmbi*; (iv) *nsâdi*, um tipo de pedrinhas que servem para curar as feridas (LAMMAN, 1936, p. 752); (v) *lusûnzi*, pedra tocada pelo Espírito de Nzâmbi.
- 3) Animais da terra: (i) *mbûmba mfin-da*: gato selvagem que representa as características do Espírito da Natureza; (ii) *ngôndo*: macaco vermelho e cinzento com longa cauda [*Cercopithecus escanias*] que simboliza nascimento (vermelho), morte (cinzento) e ressurreição (vermelho/cinzento); (iii) *ngênde*, um tipo de rato que quando morre o coração ainda bate [também chamado *mbênde*]; (iv) *mbwa nzazi*, cão-trovoada que se joga no fogo das queimadas para depois queimar as casas da aldeia. Os excrementos, pele e

18. Agradecemos a compreensão do leitor em não esperar de nós a lista completa. Os iniciados não aceitam citar.



ossos dele permitem controlar as trovoadas e evitar desgraças na aldeia.

- 4) Plantas: (i) *yuki* ou *ma-yûki*, pequena planta cujas folhas servem para curar as doenças de ouvidos. É chamada “Árvore da Vida” [*Briophyllum Calycinum*] (LAMMAN, 1936, p. 1144); (ii) *ngûmbi*, planta cujas folhas ajudam a fazer *lukobi lwa bakûlu* e que são tidas como purificadoras; (iii) *mbese* planta cujas frutas são jogadas como dados para decifrar as mensagens dos espíritos da terra; (iv) *ngêmba* árvore *Veronia conferta* que, acredita-se, apazigua os espíritos da natureza e facilita a comunicação *coração/Espírito*; (v) *ñkasa*, uma árvore-veneno; (vi) as folhas de *lêmb’a-lêmba*; (vii) etc.

O primeiro trabalho que essa pequena força tarefa faz, tem a ver com a organização do local onde vai se passar o *kim-pasi*. Eles dão maior importância aos *ñkita*. O padre Joseph Van Wing (1938, p. 292) estudou *kimpasi* e segundo percebeu, os *ñkita* são as forças espirituais que Nzâmbi criou primeiro. Existem três tipos de *ñkita*: (a) seres do começo do mundo; (b) ancestrais criadores da sociedade; (c) heróis civilizadores ou aqueles que morreram de forma violenta.

A seguir, na hierarquia, vêm os *bakûlu* que são os espíritos dos ancestrais subdivididos em três categorias: (a) aqueles que dirigiram os homens consoante a missão do Espírito de Nzâmbi e cumpriram rigorosamente as suas funções de modo a não ter queixas contra eles; (b) aqueles que desempenharam funções públicas com brio e sem maldade; (c) aqueles que na sua vida terrestre não cometeram crueldades nem infringiram as leis ou normas estabelecidas pelas quais foram condenados.

Os domínios dos *ñkita* são repartidos consoante os espaços de Deus¹⁹: (a) águas: nascentes, lagoas, mar, rios; (b)

céu: chuvas com trovoadas, lua, arco-íris, lua, sol; (c) vento, sopro, brisas etc.

Os domínios dos *bakûlu* são: elementos da terra, a saber: minerais, pedras especiais, plantas, árvores (floresta). O *kim-pasi* dá relevância aos *ñkita*, pois logo na primeira entrada, os antigos iniciados apavoram os recém-chegados sobre eles:

Ao crepúsculo, escondem-se, os habitantes da aldeia nas suas próprias casas; os estrangeiros vão as casas dos amigos ou dos antigos iniciados. Lá, como é evidente, as recomendações são feitas: ‘o *ñkitavai* te matar, mas não tenha medo, ressuscitará para uma vida melhor. Você só tem uma coisa a fazer quando estiver morto: calar a boca; deixar-se levar, e se acontecer que ao jogar-vos à beira da estrada ficareis machucado, mantenha-te silêncio e não se mexa. Caso contrário, poderás ser morto para sempre. (VAN WING, 1938, p. 174)

A hierarquia hagiônica serve de orientação da equipe que irá construir doze *mwêlo*, casa onde reside o Espírito. O *mwêlo* tem a seguinte característica: (a) tem três portas: uma porta normal, seguindo o princípio de nascente como referência habitacional; (b) *mwêla’a nima*: porta traseira; (c) *mwêla ñteto*, porta ao lado (LAMMAN, 1936). Essas casas são construídas com materiais provenientes do reino vegetal específico, nomeadamente *mbese*, *ngêmba* etc. Eram nessas casas que as pessoas chamadas *ñtemoni* morriam e ressuscitavam. Joseph Van Wing chamou-nos a atenção nesses termos:

Sem dúvida, eles sabem que não se morre no *Kimpasi* de uma morte comum. Mas também estão profundamente convencidos de que se morre e ressuscita-se numa outra esfera, neste mundo mágico de Espíritos que lhes é familiar, mas que nós (ocidentais), com a nossa mentalidade, não podemos nos imaginar. (VAN WING, 1938, p. 209-210)

Depois de identificar os índices dos animais sagrados e construídas as doze primeiras casas *mwêlo*, em forma circular, os primeiros rituais são fixados e convidam-se os doze representantes dos especialistas acima mencionados, para

19. Águas/hidrografia, Ar, Fogo primitivo (sol)/astrografia e Terra/geografia.



celebrar a paz com os ñkita. No fim desses rituais, cabe ao sacerdote com título de *ngânga Kavêlakyañkîsi* acender o fogo que será apagado apenas no último dia do *kimpasi*²⁰. A duração mínima do *kimpasi* é de um ano e meio²¹. Depois, serão abertas as inscrições de novos sacerdotes. Mas antes, constrói-se uma grande “casa” que chamam de *mbôngi’a kimpasi* situada num dos *mazûmbu* (cemitérios) desde que seja localizado numa zona superior no conjunto do espaço de *kimpasi*²². À volta deles constroem-se “casas de visitantes” que têm a forma retangular. De realçar, também, o *nzo’a lufûmba* que é um hangar dividido em quatro compartimentos. Deve existir doze ruas que conduzem todas elas até a casa/cemitério chamada de *mbôngi’a kimpasi*. Na parte traseira dessa casa-cemitério, está o campo de iniciação, embora estejamos tratando apenas de feitiços.

Kimpasi tinha, também, um acampamento militar. Joseph Van Wing descreve como era constituído:

Em ambos os lados da porta da frente, estão colocados de ñkîsi de altura de um homem, *feitiços* imponentes montando guarda em frente ao Kimpasi. Eles são chamados de *mpânzu: nkanya*, que significa aqueles que têm poder e força para acorrentar. Armados com rifles, arcos e flechas, lanças e cutelos, essas sentinelas inspiram terror tanto nos adeptos dos Kimpasi quanto nos espíritos malignos e feiticeiros que eles são responsáveis por amarrar e tornar inofensivos. (VAN WING, 1938, p. 178)

À volta de cada *escultura* – que o padre belga considera feitiço – havia homens armados. O local onde se instala o *kimpasi* é chamado de *Vwêla* ou “*vata dia kimpasi*”²³. É uma ideia generalizada que toda *kimpasi* é dirigida por uma mulher com nome de Ndûndu (VAN WING, 1938,

20. Kavela: Ver Laman (1936, p. 1059). Vêla kya ñkîsi é o local sagrado no campo de kimpasi.

21. Joseph Van Wing (1938, p. 177) fala-nos que a duração é entre um a quatro anos.

22. John Janzen (1986, p. 132) apresenta um modelo de Lêmba, que não difere muito.

23. Vata dya kimpasi significa aldeia de kimpasi.

p. 180), e deve ser gêmeos ou ter nascido de forma especial. Porém, a *morte* e *ressurreição* têm lugar no *mbôngi* – também chamado de *voka* – onde há cemitério dos ancestrais, com paisagem de palmeiras e preparado para efeito. O diretor do *kimpasi* Mfwa wansi’a Ñzâmbi²⁴ – uma pessoa já de idade²⁵ – coordena todas as atividades, consoante as orientações de Ndûndu (Ñsímba) e o Conselho de Kimpasi (VAN WING, 1938, p. 194).

Para marcar o início dos ritos de Kimpasi, o chefe máximo envia os seus homens a todas direções (seguindo as outras ruas), logo que se faz tiro. A esse sinal, os profanos correm procurar um refúgio na mata e os espíritos hostis fogem terrificados. (VAN WING, 1938, p. 194)

A duração da *morte* não estava fixada. Joseph Van Wing recolheu informações diferentes. Há quem diga que levava mais tempo:

A duração deste período (morte/ressurreição) não é estritamente fixa. Poderia prolongar-se até dois meses inteiros de acordo com o meu informante de maior confiança Mumbata, apenas um mês depois do outro, porque “**eles morrem na lua negra (isto é, no último quarto) e ressuscitam em a segunda após a lua cheia**”. Uma fonte de Kisantu acreditava que a morte durava apenas alguns dias. O chefe Mbemba disse-me que esta “vida na morte” pode durar até três meses. Esse período foi mais ou menos longo, ao que parece, de acordo com as circunstâncias; foi ampliado, por exemplo, quando um grande número de candidatos aderiu após o dia oficial de inscrição. (VAN WING, 1938, p. 200)

Ñsímba Vita faleceu na sexta-feira, durante a lua cheia. No domingo era quarto linguante, que simboliza a ressurreição, quer no *kimpasi*, quer na crença social dos kôngo em geral. Já nos debruçamos sobre a questão que justificou que todos os kôngo – até os aliados dos padres – procla-

24. “Morte de lepra”. Trata-se de uma doença que somente a intervenção de Ñzâmbi traz cura. O diretor do kimpasi era chamado, também, de Na Kôngo.

25. Designa algum vivo cujo espírito de Deus habita nele. Voltaremos no último capítulo, quando tratarmos de Simão Gonçalves Toco.



massem que a Santo António Dona Beatriz tinha ressuscitado dos mortos.

Interessa-nos aqui explicar a significação de morrer e ressuscitar.

Começamos por *morrer*. Kimpasi ensina a recolher-se no seu íntimo/espírito como forma de dialogar com os ñkita. Esses últimos são atraídos pelo *nsâdi*, pó avermelhado, que significa salvo dos mortos. Pintar-se de ñsâdi significa tornar o seu corpo acessível aos espíritos mortos (Espírito dos ancestrais) e, por conseguinte, o banho faz-se nas fontes habitadas pelos ñkita. Expor-se ao sol e coberto de folha de bananeira simboliza a morte do corpo e os raios do sol propagam *energia* (*mwîni*) e Ndûndu usa o *takula* para esfregar o corpo dos iniciados para que o ñkita habite nas pessoas. Estendidos imóveis, os candidatos pintados de ñsadi, esfregados de *takula* e cobertos de folha de bananeira recebem dos raios do sol a *possessão* do Espírito primitivo. Os auxiliares da Madame Ndûndu e seu diretor do kimpasi (Nsûmbu) ajudam a organizar os candidatos. Havia vários auxiliares, nomeadamente: Mavûzi'a mbîla, que recolhe todas provisões, Manzânza que prepara a comida sagrada etc. Os candidatos fazem uma refeição única. Essa refeição é tida como almoço com Espírito dos ñkita. Por isso, Ñsîmba Vita afirma almoçar com Deus, tal como nos informam os padres que a entrevistaram antes de a queimar viva. É permitido durante a refeição conversar com a voz baixa, tal como convêm aos mortos. Logo que terminam, os candidatos voltam a dormir debaixo do sol até cinco ou seis horas, no momento em que o “sol bebe o sangue”. Vão então tomar banho completo e retiram o *nsadi* e revestem o pano. Ao regressar aos seus lares, começa a dança dos mortos. Os candidatos são dispostos em círculo ao redor da Mãe Ndundu, movendo os ombros em ritmo da esquerda para a direita. Trata-se de umadança particularmente cansativa, visto que enfraquece os músculos e os nervos ao ponto dos candidatos sentirem-se vazios. Diz o padre belga, “tornam-sebana ba masa novamen-

te... exaustos... tentando recuperar o fôlego... com os olhos abatidos... com sonolência”, eles murmuram para Ndundu:

E essa velha bruxa de rosto careta, os olhinhos diabólicos, o rosto enrugado, os dentes lascados que inspiram terror em toda essa juventude”... Ndundu ameaça-os de morte final. No entanto, ela não admite nenhum castigo corporal”.

Daí, faz-se um interrogatório:

Pergunta: será que morreste realmente de ñkita?

Resposta: Claro que sim!

Pergunta: morte pela avó, a Poderosa Ndûndu?

Resposta: Sim, pelas suas mãos.

Pergunta: morte pela avó, Nzâmbi Ndûndu?

Resposta: Sim, pelas mãos da mãe Nzâmbi (Ndûndu)] que, apesar de estéril, deu-me a vida!

Pergunta: Qual é a tua casa?

Resposta: Pela mãe Nzâmbi, a casa de Nzâmbi, juro! (VAN WING, 1938, p. 205)

J. Van Wing manifestou as suas limitações quanto à exclusão da terminologia de Deus que, curiosamente, aqui está ligada a Ndûndu. Para percebê-lo, convém reconsiderar os depoimentos que Ñsîmba Vita faz aos padres que a interrogam. Kimpasi é lugar sagrado, como já vimos. Trata-se do domínio de Deus. Os kôngo acreditavam que o Espírito de Deus habitava em Ndûndu, Dama de *kimpasi* sem o qual não seria possível realizar as atividades sagradas. O próprio espaço é tido como domínio de Deus. Quer dizer, Paraíso, Mbwêla. Eis a razão de Dona Beatriz afirmar resoluta aos padres que almoçava com Deus²⁶. Para estar com Deus, o simbolismo da *morte* dá relevância ao Espírito (*mwêla*), uma vez que na crença kôngo ninguém – enquanto vivo – pode ver Deus (MELLO E SOUZA, 2006, p. 125).

Passamos agora à ressurreição. Há dois ou três indicadores que anunciam a

26. Estar em coma pressupõe que o seu espírito esteja em diálogo com espíritos ou Deus/Nzâmbi.



ressurreição: (1) flor da lemba-lemba²⁷, (2) árvores renascendo em poucos dias²⁸; (3) captura excessiva de alguns animais do rio (*ngo zûlu* ou *ngêmbi*). A Tradição considera mwâna ñkênto de *kivumbuya kya Vululu*. Em tese, *vumbuya* é o clima entre julho e agosto (LAMAN, 1936, p. 1080). Faz sentido que ela tenha sido queimada viva em Julho e, segundo Lorenzo da Luca, os antonianos multiplicaram-se. Contudo, a Tradição considera *ki-vumbuya* por associar a morte-ressurreição. O termo *ki-vumbuya* é a flor-violeta de *lemba-lemba* que brota entre julho-setembro, sinônimo de *mvuma* (LAMAN, 1936, p. 638, 1080). Isto é, do verbo *vûma* (ou *vûmba*): florescer, prosperar depois de honrar os pais/avôs (os ancestrais) etc.

Figura 01: Kivûmbuya kya lêmba-lêmba, Taubaté [no quintal de Tata Giamba]



Foto: Rubens Pereira

Em relação à ressurreição, o padre Joseph Van Wing realça que no dia fixado para essa, os auxiliares – homens e mulheres – e todos os antigos iniciados que vivem na zona reúnem-se na hora indicada. Por norma, realiza-se no crepúsculo, na época da nova lua. Depois do banho habitual, diz o padre, os *mortos* pintavam-se completamente de *mpêmba*, argila branca. Apenas uma parte da cabeça não é pintada, mas fica manchada com as cinzas das folhas/flores de *lusângu-ñsângu*. O *Mfwa wansi* tira o amuleto *kimpasi* para renovar

27. “Lêmba-lêmba” é planta medicinal (LAMAN, 1936, p. 391).

28. Havia preparação permanente do campo e as árvores podadas regularmente.

a sua força. Ele extrai parte dos ingredientes, terra vermelha e branca, folhas de *lusângu-ñsângu*, um pedaço de *pedra-ñkita*, escamas de ovo, pedaços de madeira específicas... adiciona o pó de ñkula. Ele mistura e, primeiro, tritura tudo cuidadosamente em uma pedra e depois num pilão:

Os *mortos* são carregados pelos anciãos no local da *execução* e jogados ao longo de diferentes caminhos que levam até lá. Eles devem permanecer lá, deitados de costas. Depois de cobrir o rosto com um pano de rafia, as vezes uma folha de bananeira, os carregadores fugiam, e abandonam os seus mortos. Logo, aparece o *mestre* do *Kimpasi* e a sua comitiva. Ele ajoelha-se próximo de cada *cadáver* e descobre a cabeça, pega o tufo de folhas de *lusângu-ñsângu*²⁹ em chamas apresentado por um dos seus auxiliares e esfrega todo o corpo do *cadáver*. Depois do joelho esquerdo até a cabeça, e com cuidado ele sopra a fumaça nos olhos. Ele então pega a *mistura mágica* que preparou e passa nos olhos do *cadáver*. Este último, excitado com essa mistura..., logo esquece seu papel e é desembaraçado... Os mais velhos o levantam e o morto terá que correr com toda velocidade de suas pernas em direção ao recinto. (VAN WING, 1938, p. 206-207)

Depois, o *mestre do kimpasi* aparece e, com o chifre de antílope, chama a atenção de todos para escutar o cântico que sustenta a *promessa*:

Tat'âmu, Tata Mfwa wasi
Ngûdi'amu, ngwa Ñdûndu,
Fwa mbila, Lwângu ndila nie
Kilûmbu ibaka Toko³⁰

Toko di ngwa Ñdûndu. (VAN WING, 1938, p. 208)

Vamos utilizar a tradução que os iniciados (os ñlêmba, também) utilizam:

“O meu pai é Papa Mfwa wansi³¹

29. Geralmente, retira-se a flor (ñsângwa). Laman menciona o termo *nsangwa* com sentido de flor.

30. Joseph Van Wing traduz: “no dia que irei celebrar o matrimônio”. Esse sentido está correto, pois a *ressurreição* é sinal de um matrimônio com um ñkita, de forma geral.

31. Essa personagem simboliza o Espírito de Ñzâmbi enquanto médico que cura a lepra.



Minha mãe é Dama Ñdûndu
que morreu invocando³² e Lwângu lamen-
tou³³
no dia que ressuscitou
Toko, filho da Dama Ñdûndu”.

A ressurreição termina com uma boa refeição extravagante, comparativamente às refeições anteriores. Joseph Van Wing faz observar que as cerimônias de Kimpasi têm um significado real entre os Kôngo e que o candidato morre e, realmente, volta a vida, isto é, os próprios kôngo acreditam nessa morte e ressurreição, pelo menos até a época que ele recolheu essas informações.

Ocorre que, ao reconstruirmos a história da *pedra de Lusûnzi* e da *Dama bonita*, o cântico da *promessa* faz sentido, principalmente, no que diz respeito à Dona Beatriz Ñsîmba Vita. Tudo indica, baseando-se nas informações de Bernardo da Gallo e Lorenzo di Luca, que Ñsîmba Vita tenha desempenhado as funções de Ñdûndu. Este cântico-promessa, como se verá, ter-se-á realizado com o messianismo em África Central Ocidental. Voltaremos a tal adiante.

Era do nosso interesse tecer algumas ideias sobre *kimpasi*. Geralmente, realiza-se esse concerto numa comuna que integra várias aldeias desde que se verifica a falta de paz, enfermidades incuráveis e caos total. Na perspectiva que Dona Beatriz o fez, e tendo em conta a época das grandes turbulências, o *kimpasi* realizado visava reestruturar o reino do Kôngo no seu todo. Três oportunidades estão logo à vista: (i) a guerra civil, rebeldias e comércio dos escravizados que contribuía no caos político, social e econômico; (ii) vivência paralela do catolicismo e religião local o que proporcionou o desespero total; (iii) desocupação de Mbânz’a Kôngo e efeitos psicossociais. A sua personalidade de *corporizar* a profecia do Nsaku Ne Vunda em

32. A expressão *fwa mbila* significa “morreu numa convocação invocando”. Ver Laman (1936, p. 530).

33. Lwângu simboliza aqui o Conselho Judiciário com a missão de fiscalizar a execução das leis.

1491 e pragmatismo de uma *Messias* facilitaram-lhe o espaço de intervenção. Logo que o povo aderiu, ela conseguiu realizar o seu propósito. O *kimpasi* foi decisivo no decurso dessa história.

Em relação a *kimpasi*, sugerimos a consulta do texto de Joseph Van Wing para ter pormenores de como se passava. Leo Bitttrémieux citou-o. Para completar esses dois textos, aconselhamos as contribuições que tratam da sua exploração etnográfica. Kimpianga Mahaniah, por exemplo, realça os modos de cura que ainda perduram nos dias de hoje entre os Kôngo (MAHANIAH, 1982). Vamos sublinhar aqui alguns pontos precisos que nos esclarecem a profecia de Ñsîmba Vita que deu corpo ao messianismo, pois mesmo depois da sua morte, os seguidores não amoleceram.

Bernardo da Gallo informa-nos que Ñsîmba Vita se tinha casado duas vezes, ou talvez mais³⁴. Ela chegou a ter um filho que faleceu enquanto criança, mas importa não confundir com a criança que ela transportava quando foi feita presa. Por sua vez, Joseph Van Wing informa-nos que a chefe Ndundu deveria ser uma senhora de idade, tendo perdido uma criança em tenra idade. A verdade é que Dona Beatriz tinha apenas 20-22 anos e desempenhou essas funções. Contudo, para a sua eleição como Ndûndu era necessário que, além de ser gêmeos, deveria ter tido um filho que tivesse falecido na meninice (VAN WING, 1938, p. 226). Daí, Ndûndu Ñsîmba terá várias crianças, como diz a Tradição. O messianismo iniciado por ela realça “Ngwa Ñdûndu... Ngwa di Toko” enquanto profecia cantada desde 1491³⁵. Contudo, realçamos dois aspectos: (1) mesma trama semântica entre ressurreição simbólica do kimpasi e morte real de Ñsîmba Vita; (2) linguagens do Kimpasi e discursos dos padres.

34. A região estava em constante guerra, e os homens vão à guerra e muitos morrem lá.

35. Efetivou-se com o profeta ético Simão Gonçalves Toko, cujo mãe chamou-se em vida Ñdûndu Ñsîmba.



1) A ressurreição simbólica no Kimpasi tem lugar, diz Joseph Van Wing, “no período da tarde, no crepúsculo, na época da nova lua”. Dona Beatriz foi queimada viva no fim do dia, crepúsculo, e no terceiro dia havia lua (em quarta minguante). Também, Nsímiba Vita foi queimada viva, até virar a cinza. Ora, diz-se, J. Van Wing, Ndûndu (chefe de Kimpasi) besuntava os candidatos com cinza de *lusângu-ñsangu*³⁶.

2) Uma nova teologia – assente na escatologia kôngo – introduziu o *sagrado* local na nomenclatura católica, tendo por isso sido recusado pela ortodoxia que os capuchinhos adotam. Esse conflito de ordem técnica não envolveu os crentes que, curiosamente, orgulham-se de um catolicismo local. No setor político, os benefícios foram consideráveis pela retomada da normalidade.

Em setembro de 1994, em Mbata Kuluzu, recolhemos um hino (que na verdade era uma invocação) cantados pelos iniciados cujo teor é o seguinte:

Ku Mfu’a Kalûnga nykyêVou-me introduzir no mistério de Deus

Nkutama ngwa Mayînda.....Vou ser elucidado pela Mãe Mayînda

Ngemba, Mbênza gwizanene...Paz e Justiça juntar-se-ão a mim

Nkita, Mfu ndômba bamangana.. Espíritos da terra juntar-se-ão a mim

Ngwa Mayînda sema matoko...Mãe Mayînda abençoa os resuscitados

Nsemi mwêla, Mfu Nsemi.....Sou (agora) o Espírito de Nsemi

Pensamos tratar-se de reminiscências da doutrina de Dona Beatriz Nsímiba Vita. No *Cahier* n.º 225 (MacGAFNEY, 2000, p. 160-162), Lutete apresenta o cântico que recolheu (em 1910) a propósito do iniciador do Mbênza, que Wyatt MacGaffey apresenta a presente tradução: “Fui procurar ansiosamente | Nós nos vimos, mamãe | Vimos o *ngânga* Mbênza | oh! Havia dois

tudo juntos | Que *Nsîmbi* veja o | *Nsemi*, mãe, o *ngânga* | Havia dois deles, oh!”.

Com isso, percebe a influência da doutrina de Dona Beatriz no campo político e judiciário. Essa oração (inclusive aquela que recolhemos em 1994) refere-se a iniciação de uma autoridade executiva-judiciária. Ora, era no passado duas funções dos Nzinga (executivo) e Nsaku (tribunais). A doutrina antoniana misturou-as, ao ponto de termos aqui esse cântico-código que espelha a consciência histórica da profetisa.

Conclusão

Se a *religião* é uma manifestação cultural, temos a necessidade de olhá-la enquanto afirmação identitária. A compreensão da religião pelos Kôngo face aos dogmas católicos desencadearam uma *luta* cultural profunda. Será interessante reappreciar a história da profetisa ética Dona Beatriz Nsímiba Vita (Kimpa Vita) consoante pressupostos da religião, tal como ela a entendia, para melhor perceber a *luta* que lhe fez o padre Bernardo da Gallo. Por outro lado, comparar os factos produzidos como forma de perceber a consciência social manifestada pelos *antonianos* (seguidores da Dona Beatriz).

Referências

BALANDIER, G. Messianismes et nationalismes en Afrique noire. **C. I. S.**, n.º 14, p. 41-65, 1953.

BASTIDE, R. **Les religions africaines au Brésil**. Vers une sociologie des interprétations des civilisations. Paris: P. U. F., 1960.

BASTIDES, R. **Le candomblé de Bahia**. Rite Nagó. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961).

BATSÍKAMA, P. **Tokoismo**. Teologia da libertação. Luanda: Mayamba, 2018.

BIMWENYI, O. Le muntu à la lumière de ses croyances en l’Aud-delà. **Cahiers des religions africaines**, n. 9, p. 59-112, 1968.

BRÁSIO, A. **História e missiologia**. Inéditos e esparsos. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1973.

36. Curiosamente, trata-se aqui das folhas e flores de algodão.



CUVELIER, J. **La rélation de Congo de Laurent de Lucques**. Bruxelas, 1953.

CUVELIER, J. **Nkutama mvila zamakanda**. Tumba: Diocèse de Matadi, 1934.

ELIADE, M. **O sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FILESI, T. **Nazionalismo e religione nel Congo all'inizio del 1700**: la secta degli Antoniani. Roma: A.BE.TE, 1971.

FUKYAWU, K. B. **African Cosmogony of Bantu-Kongo**: principles of life and living. New York: Atheleia Henrietta Press, 2001.

JANZEN, J. **Lemba, 1650-1930**: a Drum of Affliction in Africa and the New World. New York, 1982.

LAMAN, K.E. **Le Dictionnaire Kikoongo-français**. Bruxellas: I. R. C. B., 1936.

MacGAFFEY, W. **Religion and Society in Central Africa**: the Bakongo of Lower Zaire, Chicago/Londres: University of Chicago Press, 1986.

MAHANIAHN, K. **Maladie et la guérison en milieu kôngo**. Essai sur Kimfumu, Kingunza et Kitobe. Kinsasa: Edições Centre de Vulgarisation Agricole, 1982.

MALENGU, J. C. Le Dieu des bantou est-il un Dieu-Père?. **Révue du Clergé Africain**, n.º 22, p. 514-529, 1967.

MALULA, J. Culture africaine et message chrétien. Église du Tiers Monde, Paris, p. 259-269, 1965.

MAWETE, M. **Dieu ma Mère**. Le matriarcat et féminisme. Paris: Papyruss Press, 2018.

MACEDO, J. R. Religiões tradicionais e catequeses na África Central, século XVII. **Phronésis**: Campinas, Vol. 8, n.º 1, p. 121-138, 2006.

MEROLLA, G. **Breve e Succinta Relatione del viaggio ne Regno do Congo nell'Africa Meridionale Fatta**. Napoles, 1692.

MONSENGWO, P. Interpretation de la Bible, racine hermétique et biblique. **Révue Africaine de Théologie**, n.º 2, p. 145-164, 1977.

MUJYNYA, E. La théorie du 'Ntu' ou la théorie de la nature des êtres: les lois de l'Univers. In: SMET, A. J. (ed.), **Philosophie africaine**. Kinsâsa, 1975. p. 147-155.

MULAGO, V. C. M. L'union vitale bantu. **Rhythmes du monde**, vol. 4, n.º 2-3, p. 43-53, 1956.

MULAGO, V. C. M. La conception de Dieu dans la Tradition bantu. **Revue du Clergé africain**, n.º 22, p. 272-299, 1987.

PLATÃO, **República**. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 1972.

SINDA, M. **Le messianisme congolais et ses incidences politiques Kimnagisme, matsouanisme et autres mouvements**. Paris: Payot, 1972.

THORNTON, J. **The Kongoese Saint Anthony**: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

VAN WING, J. Études Bakongo. I. Bruxelles: Desclé, 1938.

WAMBA DYA WAMBA, E. La philosophie en Afrique ou les défis de l'Africain philosophe, In: SCHWARZ, A. (ed.), **Les faux profètes de l'Afrique ou Afr (eu) canisme**. Québec: Les Presses Universitaires Laval, 1980. p. 225-244.

WEBER, M. **Sociologia das religiões**. Lisboa: Relógio d'Água, 2006.

-----//-----

Abstract: The concept of Religion seems to be in constant construction and, in this texto, we will use case of kimpasi at time of Dona Beatriz Nsîmba Vita (1684-1706) in order to understand how it is understood by the Kôngo Peopple. For better understanding, we shall refer to the *kimpasi* that, in the 18th century, was considered a religious space of syncretism. Among the Kôngo People, the religion has five converging meanings. Thus, this article reflects on the contributions of the ethical prophetess called Dona Beatriz Nsîmba Vita and well-known as "Kimpa Vita".

Keywords: Nsîmba Vita; Religion; African Ancestrality; Kôngo kingdom.

AFROS & AMAZÔNICOS



INTERSECÇÕES ENTRE COLONIALISMO E O HISTÓRICO MIGRATÓRIO CONGOLÊS: O CASO DO ESTADO LIVRE DO CONGO

Intersections Between Colonialism and the Congolese Migratory History: The Case of the Congo Free State

Felipe Antonio Honorato*

Resumo: Este artigo tem como objetivo analisar como as diferentes estratégias utilizadas pelo colonialismo belga para ocupação, exploração e espoliação do Estado Livre do Congo, nome recebido pela atual República Democrática do Congo entre 1885 e 1908, acabaram por influenciar os movimentos migratórios, sejam eles internos ou externos, na então colônia pessoal do rei Leopoldo II, da Bélgica. Utilizando a revisão bibliográfica como ferramenta metodológica, acabou-se por identificar que a aproximação da administração leopoldiana do modelo de mandato indireto, a centralidade da navegação fluvial no Estado Livre do Congo, a urbanização e a escassez de mão de obra produziram desdobramentos migratórios importantes no território.

Palavras-chave: Estado Livre do Congo; Colonialismo; Migração; Leopoldo II; República Democrática do Congo.

Introdução

O colonialismo foi um fenômeno que começou com as chamadas grandes navegações, no século XVI, e só foi terminar com a independência política das últimas colônias existentes em África e no sudeste asiático, já na década de 1980. Em seus quase 500 anos de duração, no entanto, o colonialismo mostrou-se não ser um fenômeno homogêneo, podendo ser dividido em fases que guardam particularidades entre si, bem como assumiu nuances próprias de acordo com o país que o praticava e as regiões onde era praticado.

As diferentes estratégias utilizadas pelas potências internacionais para ocupação, exploração e espoliação de terras

estrangeiras durante o colonialismo acabaram por influenciar e causar deslocamentos humanos. Neste artigo é lançado um olhar mais minucioso ao caso dos movimentos migratórios, sejam eles internos ou externos, provocados ou influenciados pelo colonialismo europeu na atual República Democrática do Congo durante o período em que o país se chamou Estado Livre do Congo (1885 – 1908).

Colonialismo: uma breve introdução

Em abril de 1500, Pedro Álvares Cabral aportou no nordeste brasileiro. Não houve, de imediato, um processo de ocupação e exploração do território encontrado por parte da Coroa Portuguesa. Demorou cerca de 30 anos para que se iniciasse o processo de divisão do território em capitanias hereditárias e para que os engenhos de cana de açúcar virassem um grandioso e lucrativo empreendimento econômico (SCHWARCZ; GOMES, 2019). Analisar este processo de achamento e ocupação do que viria a se chamar Brasil permite observar muitas das características que marcam o chamado colonialismo mercantil, a primeira fase do colonialis-

* Doutorando em mudança social e participação política e mestre em estudos culturais pela Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo (EACH-USP). Professor do Instituto de Educação e Ensino Superior de Campinas - IESCAMP. Pesquisador no Grupo de Estudos e Pesquisa em História Oral (GEPHOM / EACH-USP) e no Grupo de Trabalho sobre política externa brasileira do site Manchetômetro, do Laboratório de Estudos de Mídia e Esfera Pública (LEMEP / IESP - UERJ). Faz parte do grupo de trabalho "migrantes e refugiados" da rede de jovens pesquisadores da Cátedra Jean Monnet / FECAP.



mo. Neste momento histórico, que vai do século XVI ao século XVIII, as áreas de ocupação do colonialismo estavam no dito “novo mundo” – as Américas; as grandes potências mundiais eram, então, Portugal e Espanha, que detinham sob seu controle a maior parte destas terras estrangeiras ocupadas. As justificativas para subjuga-ção de outros povos, não brancos, e para a ocupação, exploração e espoliação de terras além mar eram de ordem religiosa (FERRO, 2017).

Falando de forma específica do colonialismo português, aplicado no Brasil, neste momento histórico: ele tinha como base o *plantation*, um modelo de produção agrícola que consistia em grandes latifúndios monocultores, com produção volta-da para exportação. Nesses latifúndios, a mão de obra utilizada era a escrava, for-mada por africanos negros escravizados. Isto leva a outra particularidade do colo-nialismo português praticado durante o colonialismo mercantil: até o século XVIII, as relações entre Europa e África eram es-tritamente comerciais – países africanos e europeus, inclusive, disputavam espaço, de forma equitativa, no âmbito diplomático (AZEVEDO, 2010); colônias duradouras e de grande escala no interior do continente africano eram inexistentes, em oposição a pequenas provisões comerciais costei-ras, estas sim mais comuns (SCHWARCZ; GOMES, 2019); a única exceção era Luan-da, colônia portuguesa, justamente criada por razão da luta lusitana pela hegemonia no tráfico atlântico (AZEVEDO, 2010).

Ruy Moreira, discorrendo sobre o nascimento da geografia, traz que:

As décadas finais do século XIX marcam a passagem do capitalismo à sua fase superior: o imperialismo. E o nascimento do imperialismo traduzir-se-á, no plano da política internacional, como uma intensa luta entre as potências imperialistas pela divisão dos continentes em zonas de in-fluência. Dessa forma, a entrada do ca-pitalismo em nova fase trará profundas transformações geográficas, no plano da realidade e, conseqüentemente, no plano do saber. (MOREIRA, 2009, p. 05)

Segundo Milani (2011, p. 10), “O período que se estende entre a segunda metade do século XIX e a Primeira Guerra Mundial de 1914 é o do Capitalismo Mo-nopolista e o da expansão imperial”. Lênin apresenta cinco características principais deste período:

em primeiro lugar, o processo de concen-tração de capital e de produção (as em-presas capitalistas tornaram-se cada vez maiores em dimensão, número de traba-lhadores e produção) levou as mesmas a um processo de fusões, incorporações e constituições de monopólios (como os trustes norte-americanos e os cartéis prussianos); essa indústria centralizada e monopolizada fundiu-se ao capital ban-cário, fazendo nascer a oligarquia finan-ceira e o predomínio do capital financeiro sobre o industrial; dessa forma a expor-tação de capitais adquire prevalência em relação à exportação de mercadorias; e constituem-se as associações interna-cionais entre os capitais monopolistas, repartindo economicamente o mundo entre si; temos que, por último, a parti-lha territorial do mundo se dá entre as potências hegemônicas do capitalismo. (MILANI, 2011, p. 64)

Os países do centro do capitalismo passam, entre os séculos XVIII e XIX, pe-las Revoluções Industriais. Fenômeno des-crito por Celso Furtado (1966, p. 04) como “*rápido e inusitado crescimento das forças produtivas*”, serviu como alicerce para que a civilização europeia se tornasse a primei-ra civilização de âmbito mundial (FURTA-DO, 1966). A ciência experimental, criada no próprio continente europeu na primeira metade do XVII, serviu como base para que uma grande quantidade de evoluções técnicas e tecnológicas fossem atingidas (FURTADO, 1966), levando ao “inusitado crescimento das forças produtivas” que, por sua vez, impulsionou o capitalismo (MI-LANI, 2011): neste período foi inventado, dentre outras coisas, o cimento Portland, a dinamite, o telégrafo e o barco a vapor (MI-LANI, 2011). As potências europeias, as-sim como os Estados Unidos da América e o Império Japonês, se viram na necessida-de buscar novos mercados consumidores e novas fontes de matérias primas: agora



se produzia mais, em menos tempo e se tinha uma capacidade maior de escoamento da produção. A solução encontrada fora, então, a ocupação, exploração e espoliação de África e do sudeste asiático:

Manter os povos não industrializados distantes da lógica da economia-mundo era perder uma fonte inesgotável de matéria-prima e trabalhadores braçais baratos. Mais do que isso, era excluir do consumo de excedentes e supérfluos, grande parte da população mundial. (MILANI, 2011, p. 35)

Foi preciso mudar aquela relação equitativa, no campo diplomático, e estritamente comercial, que havia com África e com o sudeste asiático até então. Ruy Moreira, novamente, apresenta um fundamento que ilumina como se deu tal processo:

A escalada imperialista não poderia ser mais bem organizada. Assim como o capital introduzira a ciência nos processos produtivos, na produção industrial em particular, incorpora-a agora também institucionalmente aos seus projetos de espoliação territorial em escala mundial. (MOREIRA, 2009, p. 06-07)

Se durante o período do capitalismo mercantil as justificativas para ocupação, exploração e espoliação de terras estrangeiras, e escravização de povos não brancos eram de ordem religiosa, agora, nesta nova fase do colonialismo, que abrange os séculos XIX e XX e recebe o nome de capitalismo imperialista colonial, segundo nomenclatura da africanista brasileira Leila Leite Hernandez (BARBOSA, 2014), a ciência assume o papel da religião: primeiro, foi a geografia, através das sociedades geográficas, que de 1870 a 1920 viveram uma fase

definida por um intuito de incorporar os conhecimentos acumulados e articulá-los num formato de tratamento metódico e analítico de cunho predominantemente de conquista, a partir de quando as atividades das Sociedades e os interesses de dominação imperialistas se encontram [...]. (MOREIRA, 2009, p. 07)

As sociedades geográficas, já nas últimas décadas do século XIX, entram em

declínio: a geografia perdeu seu espaço dentro da logística colonial; isto por razão do ganho de prestígio científico da biologia, da etnografia e da antropologia, que passaram a fornecer, às grandes potências estrangeiras, teorias evolucionistas, de superioridade racial e cultural que justificavam seus “propósitos filantrópicos” de invadir terras estrangeiras e dominar populações autóctones para levar até eles “a civilização” (MOREIRA, 2009).

Se o período de expansão do capitalismo imperialista colonial se deu do fim do século XIX até o fim da Primeira Guerra Mundial, seu auge ocorre justamente entre o fim do primeiro conflito mundial e a Segunda Guerra Mundial.

O modelo colonial belga e sua aplicação no Congo

Portugal e Espanha, pioneiros na “conquista e exploração de novos mundos” (M'BOKOLO, 2011, p. 367), acabaram ficando à margem das revoluções industriais (M'BOKOLO, 2011). Depois deste processo, em situação que só viria a se modificar após a Segunda Guerra Mundial, no século XX – ainda que Estados Unidos e Alemanha por muito tenham contestado tal hegemonia (MILANI, 2011) –, emergiram como as duas grandes potências mundiais o Império Britânico e a França. Durante o capitalismo imperialista colonial foram justamente estes dois países europeus que formaram os maiores impérios coloniais, conformando, então, os dois sistemas de exploração colonial que se tornaram referência para o estudo do fenômeno do colonialismo neste período histórico.

Os britânicos sistematizaram o que se chama de *indirect rule*, ou, em tradução livre, mandato indireto. Era um sistema de ocupação, exploração e espoliação colonial altamente descentralizado, que se sustentava em cima de três pilares:

a *Native Authority* (que geria os assuntos “costumeiro” dos nativos), a *Native Treasury* (encarregada de gerir as finanças da administração local), e a *Native Court* (encarregada dos assuntos jurídicos das



comunidades nativas). (MABEKO-TALI, 2013, p. 747-748)

Jean Mabeko-Tali completa dizendo que o mandato indireto britânico era:

[...] uma estrutura que, de certo modo, acabava delegando poderes locais sob responsabilidades de autoridades nativas, e, deste modo, diluindo o poder direto, rígido, do governador, além de poupar meios financeiros e recursos humanos metropolitanos – mesmo se isto tudo acabava sendo muito relativo no cômputo global do sistema de ocupação e opressão coloniais. (MABEKO-TALI, 2013, p. 748)

Observando-se a última parte da citação acima, é necessário frisar que o mandato indireto não nasceu de uma preocupação, por parte do poder colonial britânico, de integrar os povos colonizados na administração colonial ou significou um tratamento menos cruel aos povos das colônias; no entanto:

o indirect rule abriu indiretamente brechas sistêmicas que permitiram aos colonizados forjar identidades específicas dentro do próprio sistema colonial, e ao mesmo tempo deu lugar a um relacionamento no qual a violência colonial acabou sendo menos direta em certas circunstâncias, salvo quando se tratasse de esmagar e controlar as rebeliões dos colonizados. (MABEKO-TALI, 2013, p. 747)

O sistema de exploração colonial que caracterizou o colonialismo francês neste mesmo período, de certa forma, representa uma antítese do *indirect rule* britânico, até mesmo no nome: *direct rule*, ou mandato direto, novamente, em tradução livre. Assim o mandato direto se caracterizava:

o administrador territorial, ou governador, constituía um autêntico déspota: ele era o topo de um poder vertical, centralizado, que dirigia com uma mão férrea o território colonial sob sua jurisdição. (MABEKO-TALI, 2013, p. 748)

Tal caracterização, todavia, não significa, de modo algum, que o colonialismo francês não recorria, em nenhuma circunstância, ao poder de autoridades tradicio-

nais – sim, isso aconteceu em algumas regiões administradas pela França, mas

ao contrário do modelo britânico, a autoridade conferida aos chefes “tradicionais” de tais microentidades era mais simbólica do que efetiva. Na prática, porém, essa autoridade acabava colocando esses chefes num beco sem saída. (MABEKO-TALI, 2013, p. 748)

Tomando o *direct rule* e o *indirect rule* como referências, pode-se dizer que o colonialismo belga aplicado em suas colônias – que corresponderam ao que hoje se denomina República Democrática do Congo (RDC), República de Ruanda e República do Burundi – foi um híbrido do modelo francês com o modelo britânico, variando de acordo com a localidade onde era aplicado e sob quais circunstâncias ele era aplicado: no caso da atual RDC, o colonialismo belga se aproximou do *indirect rule* durante o período do Estado Livre do Congo (1885 – 1908), período este que será esmiuçado no decorrer do capítulo, tendo, posteriormente, durante os anos do Congo Belga (1908 – 1960), se assemelhado mais ao *direct rule* francês.

Mabeko-Tali (2013, p. 749), classificou, de forma geral, o colonialismo belga como um “*direct rule com veleidades pouco consequentes de indirect rule*”:

[...] o regime colonial iria utilizar de forma viciosa os chefes africanos: primeiro destituindo-os dos cargos que lhes cabiam por leis costumeiras, e depois, quando perceberam que seria mais útil para os interesses coloniais servir-se deles, acabando por instrumentalizá-los como auxiliares. Como em todo lado, esta instrumenta-lização acabou desprestigiando os chefes juntos das suas comunidades, colocando o próprio poder colonial numa situação ambígua. Por um lado, tinham que aceitar que esses representantes do poder tradicional se tornassem poderosos, o que não era do interesse colonial. Por outro lado, a falta de confiança que as populações africanas depositavam nesses chefes não era tampouco do interesse da administração colonial pois eles representavam o melhor vínculo que as autoridades podiam obter com as populações rurais. (MABEKO-TALI, 2013, p. 749)



Colonialismo e migração: a mobilidade do congolês e a presença de belgas e outros estrangeiros na colônia durante o Estado Livre do Congo

Guy Vanthemsche (2014), ao caracterizar o antigo Império Colonial Belga, lista algumas particularidades, dentre elas: os belgas dominaram “apenas” um território ultramarino; tal território não teve ímpeto expansionista e se manteve com as mesmas dimensões durante toda sua duração; foi o império colonial de menor duração, depois do alemão, tendo vigorado por 52 anos – de 1908 a 1960. Dois pontos chamam a atenção na caracterização feita pelo historiador belga: ao cravar que o Império Colonial Belga durou de 1908 a 1960, ele exclui o Estado Livre do Congo, que durou de 1885 a 1908 e posteriormente se transformou no antigo Congo Belga, de sua conta; além disso, ao dizer que os territórios estrangeiros dominados pelo país europeu se limitaram a “apenas” um território, também exclui Ruanda-Urundi do antigo império belga.

Para a exclusão de Ruanda-Urundi, uma passagem elaborada por Carlos Serrano e Kabengele Munanga pode servir como uma explicação mais sintética:

Ruanda e Burundi foram conquistados pela Alemanha em 1890. Unidos em 1899 sob o nome de Ruanda-Urundi, passaram os dois países a formar a colônia alemã na África oriental. Após a Primeira Guerra Mundial, da qual a Alemanha saiu perdedora, esse território foi entregue à Bélgica em regime de tutela. A Bélgica o administrava a partir de sua colônia do Congo [...]. (SERRANO; MUNANGA, 1995, p. 42)

Portanto, por definição, Ruanda-Urundi não era uma colônia belga, apesar de o ser na prática. E a que, afinal, se deve a exclusão do Estado Livre do Congo do cálculo do historiador belga?

A Bélgica se tornou uma nação independente em 1830, após se separar dos Países Baixos (MILANI, 2011). O país teve como primeiro mandatário o rei Leopoldo I, que governou por 35 anos. Após seu fale-

cimento, seu único filho vivo, Leopoldo II, assumiu (MILANI, 2011).

Em 1865, quando Leopoldo II sobe ao trono, muitos fatores afastam a Bélgica do advento colonial: o país não contava com uma marinha; tinha uma lógica econômica voltada para o continente europeu e baseada na mineração e na siderurgia (WESSELING, 2008); pairava, sob o imaginário nacional, as más lembranças de uma aventura colonial fracassada, ocorrida nos territórios correspondentes a atual Guatemala por volta da década de 1840 (HONORATO, 2019); o espírito econômico liberal era um consenso dentro do país, corrente de pensamento que, naquele momento histórico, questionava a legitimidade da obtenção de colônias como algo lucrativo (VANTHEMSCHE, 2014); além de tudo isso, como país constituído a partir dos interesses da Inglaterra e da Prússia para servir de tampão geográfico, barrando os ímpetos franceses (MILANI, 2011), a Bélgica foi, desde sua fundação, submetida a uma neutralidade diplomática forçada (VANTHEMSCHE, 2014). Por tais razões, nos idos de 1865, a sociedade belga, incluindo-se neste conceito as elites econômicas e políticas, não demonstrava vontade alguma em inserir o país no colonialismo (VANTHEMSCHE, 2014).

No entanto, Leopoldo II havia declarado que tornaria a Bélgica “maior, mais forte e mais bonita” (HONORATO; PAIVA JÚNIOR, 2020, p. 248); por isso, justamente, passava adquirir uma colônia ultramarina: tendo em vista o horizonte dos desdobramentos geopolíticos da França e da Grã-Bretanha de sua época, ele queria, assim como os países citados, tornar seu reino uma potência colonial (HONORATO; PAIVA JÚNIOR, 2020); além disto, para ele havia a “necessidade de promover o comércio e a exportação de produtos belgas” (GONÇALVES, 2016, p. 39). Não configura um exagero, então, afirmar que a entrada da Bélgica no advento colonial foi fruto do esforço de uma única pessoa: obter uma colônia era uma vontade e uma convicção pessoal de Leopoldo II.



Para conquistar seu objetivo pessoal, Leopoldo teve de elaborar uma estratégia específica, que não contaria com a ajuda do governo belga: além das questões expostas anteriormente, que alijavam a Bélgica de um empreendimento colonial, o Estado belga fez questão de se afastar do projeto do rei por avaliar que ele representava sérios riscos para a segurança e para o orçamento nacional (VANTHEMSCHE, 2014). Leopoldo II, então:

[...] fundou a Associação Internacional Africana (AIA), como fruto da Conferência Geográfica de Bruxelas, realizada em 1876. A associação, que oficialmente tinha fins filantrópicos, contava com Leopoldo como seu presidente. A serviço da AIA, que mudou seu nome para Associação Internacional do Congo (AIC) em 1883, Henry Morton Stanley, explorador anglo-estadunidense, fechou uma série de acordos com líderes locais no território da atual República Democrática do Congo, delimitando assim, as dimensões da futura colônia do rei belga. Tendo a AIC seus domínios territoriais reconhecidos pelas potências internacionais durante a Conferência de Berlim, realizada entre novembro de 1884 e fevereiro de 1885, sendo ratificado o direito ao território pelo parlamento belga neste mesmo ano, e contando a associação com Leopoldo II como o seu responsável legal, o soberano do país europeu se tornou dono único de toda uma nação africana – estava criado o Estado Livre do Congo. (HONORATO, 2020)

Portanto, Guy Vanthemsche acertou em excluir o Estado Livre do Congo de seus cálculos sobre a longevidade do Império Colonial Belga: o território foi uma propriedade da AIC, comandada por Leopoldo II, não do Estado belga. Tal fato acabou por aproximar o Estado Livre do Congo do modelo do mandato indireto britânico: Rosana Gonçalves (2016) destaca que os contratos firmados pelo Comité d'Études du Haut-Congo (CEHC) em nome da AIA, que foram responsáveis por garantir o território e o direito à exploração do comércio no Estado Livre do Congo, incluíam a obrigação dos chefes locais africanos de ceder mão de obra à administração colonial, “sendo para este trabalho previsto contrato

e salário” (GONÇALVES, 2016, p. 48). No entanto, a mesma pesquisadora traz que a AIA definiu “regras para o confisco de terras e para o recrutamento de pessoas para as formas compulsórias de trabalho” (GONÇALVES, 2016, p. 44). Mabeko-Tali (2013, p. 749) reforça que os chefes locais acabaram por, cumprindo exigências do poder colonial, impor “trabalhos forçados e agro-culturas compulsivas” a nativos, assim como:

[...] também recrutavam das suas próprias comunidades os indivíduos que iriam servir nas milícias coloniais em guerras de “pacificação” noutras colônias ou como conscritos nos exércitos coloniais durante as duas Guerras Mundiais. (MABEKO-TALI, 2013, p. 749)

Esta conjuntura teve importantes desdobramentos migratórios no território africano do soberano europeu: por ser propriedade de uma organização privada e não contar com o envolvimento do Estado belga em seu regime de ocupação, exploração e espoliação, o Estado Livre do Congo, durante a maior parte de sua existência, foi ocupado por uma legião de funcionários estrangeiros da AIC, da qual poucos belgas faziam parte – “A imigração belga para o Congo foi limitada durante o período do Estado Livre do Congo, tendo como pico a quantia de 1.500 belgas vivendo no país em um determinado ano”¹ (FLAHAUX; SCHOUMAKER, 2016); além disto, a aproximação do sistema de administração colonial leopoldiano do mandato indireto garantiu que a quantidade de estrangeiros brancos no Estado Livre do Congo não fosse tão volumosa – no momento da criação da colônia, por exemplo, havia no território 254 brancos, número que atingiu a quantia de 1.428 em 1908, quando o Estado Livre do Congo tornou-se o Congo Belga (M'BOKOLO, 2011).

Apesar da exigência de trabalho compulsório feita a lideranças locais, a

1. Tradução do autor. Texto original: “Belgian migration to the Congo was limited during the Congo Free State period, with at most about 1,500 Belgians in-country in a given year”.



África Equatorial Francesa e adjacências, das quais o Estado Livre do Congo fazia parte, sofriam com a falta de mão de obra (MABEKO-TALI, 2013). Por isso, houve a “importação” de força de trabalho para a região:

A presença de belgas e o interesse da sociedade belga pela colônia foram mudando consideravelmente e de forma paulatina ao longo do tempo: organizar um sistema de ocupação, exploração e espoliação de um território estrangeiro era algo extremamente custoso. Mesmo sendo Leopoldo II uma pessoa riquíssima, sua colônia pessoal acumulou seguidos prejuízos financeiros em sua primeira década de vida (VANTHEMSCHE, 2006). A partir de 1895, no entanto, a exploração de marfim e principalmente a de borracha, obtida a partir de uma variedade de cipó, tornaram o Estado Livre do Congo altamente lucrativo para o monarca (VANTHEMSCHE, 2006); se em um primeiro momento a idéia de ter uma colônia foi encarada de forma cética pelas elites políticas e econômicas belgas, a partir da virada do século XIX para o século XX, observando os lucros que Leopoldo II estava obtendo com a borracha e o marfim, o colonialismo passou a não ser mais mal visto no país europeu. A imigração belga para o Estado Livre do Congo acompanhou o crescente interesse – em 1885 eram 46 belgas no território africano, número que aumentou para 1.060 em 1898, e estava em 899 no ano da transferência do controle para o Estado belga.

Como já citado anteriormente no texto, entre os séculos XVIII e XIX os países do centro do capitalismo passam pelas Revoluções Industriais (FURTADO, 1966). Período de rápido e inusitado crescimento das forças produtivas, teve como base uma grande quantidade de evoluções técnicas e tecnológicas: neste ínterim foi inventado, dentre outras coisas, o cimento portland, a dinamite, o telégrafo e o barco a vapor (MILANI, 2011). Se Gonçalves (2016) indica que, para o capitalismo imperialista colonial, a invenção da metralhadora e do quinineiro, que reduziu drasticamente as mortes

por malária, tiveram centralidade, pois permitiram o avanço europeu sob o interior do continente africano, no caso específico do Estado Livre do Congo este protagonismo pode ser dividido também com o barco a vapor: Até 1870, pouco se conhecia o território correspondente a República Democrática do Congo do presente além de sua parte oriental (MERRIAM, 1963); uma descoberta mudou os rumos deste panorama e abriu a RDC à exploração do colonialismo europeu – Henry Morton Stanley, explorador anglo-estadunidense que, designado por dois jornais, partiu, em 1871, para África em busca de um outro explorador britânico desaparecido, o escocês David Livingstone, acabou por descobrir que o território congolês, em boa parte coberto por densas florestas equatoriais e envolto de misticas, podia ser atravessado fluvialmente, por meio do Rio Congo e seus afluentes (WESSELING, 1998). A partir de então, a navegação fluvial se tornou peça chave do sistema de ocupação, exploração e espoliação do Estado Livre do Congo por parte de Leopoldo II.

A violência da administração leopoldiana (mutilações de pés, mãos e nariz faziam parte do cotidiano na colônia) e a centralidade dos rios dentro da logística colonial no Estado Livre do Congo trouxeram consigo um desdobramento migratório à colônia:

[...] os autóctones congolezes foram também submetidos a uma outra tarefa obrigatória da qual não tinham como fugir: era preciso fornecer a comida a todos os europeus que sulcavam os rios com seus soldados, transportadores e outros auxiliares constrangidos a viver uma vida ambulante, sem poder ocupar-se com a agricultura, a caça e a pesca. As corvéias para alimentar os estrangeiros obrigaram também os congolezes dessa época a rever e mudar repentinamente seu ritmo de produção de alimentos até então regulado com base no seu próprio consumo. As mudanças impostas eram tão brutais que eles não conseguiam se adaptar. As populações ribeirinhas eram mais expostas que as outras a essas exigências intempestivas dos visitantes estrangeiros. Às vezes em ausência



de provisões, elas se viam obrigadas a comprá-las em outros lugares e oferecê-las aos visitantes por medo das represálias. Para se libertarem dessa situação, muitos buscavam refúgio nas zonas não ribeirinhas. Assim, as margens dos rios se esvaziavam em proveito da hinterlândia. (MUNANGA, 2011, p. 06-07)

A fuga das populações ribeirinhas rumo ao interior não foram os únicos movimentos migratórios internos provocados pelas escolhas do poder colonial no Estado Livre do Congo – houve também a urbanização. A urbanização não foi um fenômeno restrito ao período colonial, mas ela teve na colonização seu principal vetor: não só antigas cidades se expandiram, como também novos agrupamentos urbanos foram formados. Isto fez com que movimentos populacionais internos fossem gerados dentro do Congo: da mão de obra desejada (congoleses ou estrangeiros) em direção a estas áreas urbanas, e de nativos, que, por ventura atrapalhassem o caminho do desenvolvimento traçado pelos colonizadores, em sentido contrário. Kinshasa constitui-se como um exemplo emblemático disto: de nome colonial Leopoldville, a cidade foi criada a partir de um assentamento formado em 1881, às margens do lago Malebo (naquele momento batizado de lago Stanley). Para construção deste assentamento, populações nativas Ndolo, Kintambo, Lemba e Kimpoko foram expulsas de forma violenta pelos colonizadores (TSHIBAMBE; KABUNDA, 2010).

Considerações finais

Fica claro que o fato de o Estado Livre do Congo ter sido uma colônia de propriedade de Leopoldo II e um afastamento do Estado belga do empreendimento pessoal do monarca teve uma consequência prática: uma aproximação do modelo de administração aplicado no território africano do *indirect rule*, ou mandato indireto. Isto produziu, no campo migratório, uma consequência específica: a baixa presença de belgas no Estado Livre do Congo, ao menos de início. Com a evolução dos lucros de Leopoldo II, obtidos através do

extrativismo da borracha e do marfim, a população belga na colônia foi evoluindo, à medida que o interesse da sociedade belga também ia crescendo com relação ao país africano de propriedade do monarca.

Observou-se, também, que a presença de imigrantes brancos no território, de forma geral, era baixa, apesar da região sofrer com escassez de mão de obra. Como solução para essa falta de força produtiva, foi adotada a imigração de africanos de outras partes do continente.

Os outros desdobramentos das escolhas do poder colonial no campo migratório ocorrido no Estado Livre do Congo foram o esvaziamento das margens dos rios, devido à centralidade da navegação fluvial na logística de exploração colonial e a violência do sistema leopoldiano de ocupação, exploração e espoliação, e o deslocamento forçado de populações nativas por razão da urbanização.

Referências

- AZEVEDO, Amailton Magno. África, diáspora e o Mundo Atlântico na modernidade: perspectivas historiográficas. **Cad. Pesq. Cdhis**, Uberlândia, v.23, n.2, jul./dez. 2010.
- BARBOSA, M. S. Entrevista – Leila Maria Gonçalves Leite Hernandez: “Leila L. M. Hernandez: uma vida com África”. **Sankofa (São Paulo)**, [S. l.], v. 7, n. 13, p. 140-151, 2014. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br>. Acesso em: 6 jan. 2021.
- FERRO, Marc. **A colonização explicada a todos**. São Paulo: Editora UNESP, 2017.
- FLAHAUX, Marie-Laurance; SCHOU-MAKER, Bruno. **Democratic Republic of the Congo: a migration history marked by crises and restrictions**. Disponível em <https://www.migrationpolicy.org>. Acesso em: 24 jul. 2018.
- FURTADO, Celso. **Subdesenvolvimento e estagnação na América Latina**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1966.
- GONÇALVES, Rosana Andréa. **Sociedades africanas frente à situação colonial europeia: o Estado Independente do Con-**



go (1876-1908). 2016. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

HONORATO, Felipe Antonio. **Caracterizando o imaginário belga acerca da imigração congoleza**: uma análise a partir do jornal *Le Soir*. Dissertação (Mestrado em Estudos Culturais). Universidade de São Paulo. 2019.

HONORATO, Felipe Antonio. Ocupação, exploração e gênero no Congo Belga: O caso da música popular congoleza em Léopoldville. In: **Anais XI Seminário Nacional Sociologia & Política. Anais...** Curitiba(PR) UFPR, 2020.

HONORATO, Felipe Antonio; JÚNIOR, Paulo Cesar de Abreu Paiva. Rei branco, morte negra: um olhar sobre a trajetória psicopolítica de Leopoldo II da Bélgica. *África(s)*, Vol. 7, n. 13, p. 244-258, ago. 2020. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br>. Acesso em: 20 out. 2020.

M'BOKOLO, Elikia. *África negra: história e civilizações* (Tomo II). Salvador: EDUFBA,

MABEKO-TALI, Jean-Michel. Considerações sobre o despotismo colonial, e a gestão centralizada da violência no Império colonial francês. **Varia hist.**, Belo Horizonte, v. 29, n. 51, p. 745-770, Dez. 2013.

MERRIAM, Alan Parkhurst. **Congo**. Rio de Janeiro: Editora Letras e Artes, 1963.

MILANI, Martinho Camargo. **Estado Livre do Congo**: imperialismo, a roedura geopolítica (1885-1908). Dissertação (Mestrado em História Econômica) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2011.

MOREIRA, Ruy. **O que é Geografia**. 2. ed. 2009. Disponível em: <https://dakirlarara.files.wordpress.com>. Acesso em: 18 abr. 2020.

MUNANGA, Kabengele. **A República Democrática do Congo – RDC**. Disponível em: <https://docplayer.com.br>. Acesso em 17 Ago. 2015.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio (Org.). **Dicionário da escravidão e libertação**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SERRANO, Carlos; MUNANGA, Kabengele. **A revolta dos colonizados**: o processo de descolonização e as independências da África e da Ásia. São Paulo: Atual Editora, 1995.

TSHIBAMBE, Germain Ngoie; KABUNDA, Guy Mbuyi. **Migratory Dynamics in the DRC**: rationale and implications in Lubumbashi. Lubumbashi: University of Lubumbashi, 2010.

VANTHEMSCHE, Guy. The Belgian Colonial Empire (1885/1908-1960). In: GEHLER, Michael et. al. (Orgs.). **Imperien und Reiche in der Weltgeschichte: Epochenübergreifende und globalhistorische Vergleiche** (Teil 2). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014.

VANTHEMSCHE, Guy. The Historiography of Belgian Colonialism in the Congo. In: LEVAL, Csaba (ed.). **Europe and the World in European Historiography**. Pisa: Edizioni Plus – Pisa University Press, 2006.

WESSELING, Henk. L. **Dividir para dominar**: a partilha da África (1880-1914). Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Editora Revan, 1998.

-----//-----

Abstract: This article aims to analyze how the different strategies used by Belgian colonialism for occupation, exploitation and plunder of the Congo Free State, a name received by the current Democratic Republic of Congo between 1885 and 1908, ended up influencing internal and external migratory movements, in the then personal colony of King Leopoldo II, of Belgium. Using the bibliographic review as the methodological tool, it ended up identifying that the approximation of the Leopoldian administration to the indirect rule model, the centrality of river navigation in the Congo Free State, the urbanization and the shortage of manpower produced important migratory developments in the territory.

Keywords: Congo Free State; Colonialism; Migration; Leopoldo II; Democratic Republic of Congo.

AFROS & AMAZÔNICOS



Seção Documentos



AFROS & AMAZÔNICOS



A FESTA DO ACARAJÉ NO ILÊ AXÉ XIRÊ OYÁ: MEMÓRIAS NARRADAS EM PRIMEIRA PESSOA

Narrado por mãe Wilma de Iansã

Registrado por Marco Antônio Domingues Teixeira

A festa do Acarajé já é uma tradição no Ilê Axé Xirê Oyá¹. Esse ritual me foi apresentado por minha irmã de santo, Elza de Iemanjá, em cujo templo fui iniciada em 20.10.1980, grande e importante data para o povo do santo, que é a data em que o orixá, após dias de reclusão, é apresentado ao público e dá seu Orunkó (nome). Iacy, como é conhecida, morou muito anos em Salvador, pois quando casou com um filho de Mãe Teté, famosa Ialorixá de Oya, que prestava homenagem anualmente com a Festa do Acarajé para seu orixá Oya. Após separação conjugal Iacy retorna ao Rio de Janeiro, e ao despedir-se de Mãe Teté, foi surpreendida pelas palavras desta, ao dizer-lhe que em breve ela também seria uma Ialorixá, e que naquele momento ela, Mãe Teté, autorizava esse ritual da Festa do Acarajé, que deveria ser repassado para a primeira Iansã a ser iniciada em sua futura casa de axé. E assim foi feito, fui a primeira Iansã a ser iniciada no Ilê de Iemanjá, em Porto Velho, ganhando assim, esse maravilhoso presente, após meus três anos de santo, deixando de cumprir apenas dois anos após essa data, por motivos superiores a minha vontade.

Mas, o que é o Acarajé? Akará – o bolinho de feijão, frito no azeite de dendê, e Jê é o verbo comer. Acarajé quer dizer comer fogo.

Uma alusão ao pão sagrado da cultura Africana, a ligação do Axé com os ancestrais, confraternização e a renovação dos laços da comunidade. Sem dúvida é uma das festas mais contagiante e esperada do calendário. Todos querem receber um akará do tacho de cobre de Oyá.

Entre os Iorubás, o acarajé, conforme o tamanho recebia nomes diversos. Os acarajés pequenos entre os Egbás eram chamados *acarakekere*; já os maiores, típicos dos Ilexás (Ijexá), eram conhecidos como o acarájexá.

Na África, o acarajé é conhecido como *àkàrà*, que significa bola de fogo, já a partícula *je* significa comer. No Brasil o *àkàrà* ficou mais conhecido com o nome de acarajé, ganhando uma nova grafia, mas mantendo o mesmo significado “comer bola de fogo”. De forma geral o bolinho é associado como oferenda a esses orixás, sendo o acarajé originário da história mítica da relação de Xangô e suas esposas, Oxum e Iansã.

Para os antigos era importante que o feijão fradinho fosse processado na pedra de ralar, apetrecho africano rudimentar que mede 50 cm de comprimento por 20 cm de altura. É ligeiramente picada, para ficar porosa ou crespada. Um rolo forma cilíndrica, apresenta toda superfície também áspera. Esse rolo, impelido para frente e para trás, sobre a pedra, na atitude de quem moe, tritura facilmente o feijão. Além de ser um eficiente triturador de grão, contribuiu para que as filhas de santo tivessem maior sincronia entre os braços e tronco no momento da dança.

1. Uma versão desta narrativa foi publicada na revista Labirinto. Confira: <https://www.periodicos.unir.br>.



Aprendi que o orixá se concentra no colo, talvez esse fosse um motivo para exercitar o gingado do giká. Atualmente as pedras foram substituídas pela modernidade e facilidade que nos oferecem os moinhos elétricos e manuais.

A primeira festa do acarajé foi em outubro de 1984. Depois minha irmã mudou-se para Rio Branco-Ac, então eu tive que fazer nascer o meu axé, já era lansã se impondo. Daí nasceu o Ilê Axé Xirê Oyá e as festas foram tocadas para Oyá em sua própria casa.

Os preparativos para a Festa do Acarajé têm início alguns dias antes da festa. Começamos com um ritual e procedimentos internos, obrigações, purificação com rezas e fundamentos, ofós, para se alimentar os orixás da casa para que sejam afastadas todas as energias negativas. Outra parte é a programação para o público, a recepção, ornamentação e sobre o que será servido no dia da festa.

Nos rituais internos ficamos todos de preceito, abstenção de bebidas alcoólicas, usar roupas claras, pois é importante essa limpeza espiritual.

Os animais a serem oferecidos podem variar de acordo com as exigências do ritual e com os recursos disponíveis por parte da comunidade do axé e principalmente agradando as exigências do orixá. Na festa do Acarajé, o ritual começa no dia anterior, com as equipes e as atividades definidas.

A Festa do Acarajé é um grande festejo do candomblé realizada no mês de outubro no Ilê Axé Xirê Oyá. Normalmente a festa ocorre na última semana do mês de outubro de cada ano, em alusão ao dia da minha iniciação pelas mãos de Pai Torodê e do recebimento da graça de minha irmã lacy, a de celebrar a festa do Akará. O Ilê Axé Xirê Oyá nasceu para celebrar o ritual de Ketu, com objetivos de celebrar a vida, celebrar os Orixás.

No dia da festa, segue-se a ritualística inicial de praxe. Deste modo todos se posicionam para a entrada no salão principal e inicia-se o toque dos atabaques e as músicas entoadas pelos Ogãs, é feita a abertura tradicional, louvando Exu, seguindo-se do xirê aos Orixás de forma rotineira.

Os convidados já estão devidamente acomodados. Os Ogãs cantam ao mesmo tempo em que fazem soar os atabaques para a entrada ritual dos filhos. A celebração por meio da dança votiva obedece a uma estrutura ao que se refere ao ritual, a primeira a entrar é a Yalorixá, ladeada de suas Ekédis, que logo em seguida é acompanhada de convidados e de todos os filhos e filhas de Santo que se fazem presentes e que podem tomar seu lugar hierarquicamente, dançando, dessa forma estimulando-se a concentração para o grande momento da incorporação. Durante o xirê vários cânticos são entoados pelos ogãs até a invocação de Oya, momento marcante no axé.

Nesse momento em que o Orixá lansã está habitando o corpo da lalorixá, é que se dá propriamente o auge da Festa do Acarajé, pois somente com ela incorporada pelo Orixá se estabelece a ligação entre os dois mundos, o Orum e o Ayê, ou seja, o mundo material e o imaterial. Dessa feita, Mãe Wilma é conduzida pelas Ekédis para a paramentação do orixá lansã que em seguida sai com o tacho de cobre em sua cabeça, cheio de acarajés. Depois da dança em meio ao salão com o tacho de acarajés na cabeça, Oya começa a distribuir os acarajés, primeiramente aos ogãs e depois aos demais presentes.

A importância da comida na ligação entre os Orixás e seus filhos, é que, além de servir como oferenda, é ainda um transmissor do axé, da força vital, e reforça os laços entre o humano e o sagrado.

Depois da distribuição dos acarajés aos presentes, Oya é recolhida ao roncó e em seguida retorna ao salão com suas vestimentas de gala, chamada de hum (rum) para se comunicar com os seus, por meio da dança. E, por fim, a festa é encerada com louvação



a Oxalá. Para finalizar os atabaques são cobertos com um pano branco, chamado de Alá, que encerram de fato as comemorações no salão. Em seguida, é oferecido o jantar na área externa do salão, onde será servido o acarajé e o vatapá como prato principal em alusão à festividade, e outros quitutes.

Fotos 01: Mãe Wilma incorporada e vestida em alusão à Iansã



Legenda: Primeira saída da Yalorixá Wilma Inês incorporada do Orixá Iansã, apresentando seus ogãs.

Fonte: Acervo pessoal Wilma Inês

Fotos 02: Mãe Wilma incorporada e vestida em alusão à Iansã



Legenda: Segunda saída da Yalorixá Wilma Inês de França Araújo incorporada do Orixá Iansã para o HUM (traje de gala).

Fonte: Acervo pessoal Wilma Inês



Foto 03: Mãe Wilma incorporada e dançando com tacho de cobre cheio de acarajés



Legenda: Yalorixá Wilma Inês incorporada do Orixá Iansã com o tacho de cobre com os acarajés.

Fonte: Acervo pessoal Wilma Inês.

Foto 04: Mãe Wilma incorporada e dançando com tacho de cobre cheio de acarajés



Legenda: Yalorixá Wilma incorporada com tacho cheio de acarajés, entoando cânticos alusivos aos Orixás.

Fonte: Acervo pessoal Wilma Inês.



Foto 05: Mãe Wilma incorporada e dançando com tacho de cobre cheio de acarajés



Legenda: Mãe Wilma distribuindo os acarajés no salão durante a festa.

Fonte: Acervo pessoal Wilma Inês.

Foto 06: Festa do Acarajé 2016



Fonte: Antonio Marcel